

La problematologie

Meyer Michel

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

*Que
sais-je?*



LA PROBLÉMATOLOGIE

Michel Meyer

puf

QUE SAIS-JE ?

La problématologie

MICHEL MEYER

Professeur à l'Université libre de Bruxelles

et à l'Université de Mons

3^e mille



Qu'est-ce que la problématologie ?

Comment le questionnement est-il devenu aujourd'hui le point de départ de la pensée ?

On a toujours questionné, le monde, les autres, qui on était, et ce ne sont pas seulement les philosophes qui l'ont fait, mais tout un chacun. Pourtant, on n'a jamais questionné le questionnement lui-même. La plupart de nos activités intellectuelles les plus essentielles ne procèdent-elles pas par interrogation, comme le raisonnement, qui résout par ses conclusions, ou la perception, qui répond par les sélections qu'elle opère ? Les hommes sont en quête de certitudes, de réponses aux angoisses les plus existentielles comme aux problèmes les plus simples. Ces soucis se traduisent par des questions multiples qu'on adresse aux autres comme à soi-même. Mais aujourd'hui, on n'est plus sûr de rien, plus aucune évidence ne s'impose encore avec évidence, tout se discute. Les valeurs, le couple, la famille, la profession, l'économie, la religion, rien ne va plus de soi, comme si l'Histoire avait tout bousculé sur son passage, anéantissant les absolus et empêchant toute certitude.

Le problématique étant partout, il est temps de le problématiser à son tour. L'énigmaticité du Beau, que traduit l'art, et pas seulement l'art contemporain, rejoint celle du Bien et de la morale, pour englober toute réalité. Mais au fond qu'est-ce que la réalité ? Les sciences n'ont jamais connu un tel essor et pourtant, on n'a plus que des visions pointues et fragmentées du monde. Les réponses acquises se transforment bien vite en questions nouvelles, et en se mélangeant les unes aux autres, leur différence devient un problème.

L'ambition de la problématologie est d'abord d'offrir une vision synthétique des différents domaines de la culture comme des diverses activités humaines. Du théâtre au roman, de la musique à la sculpture, de l'architecture à la littérature, du droit à la politique, de la religion à la rhétorique, de la théorie des passions à l'éthique personnelle et à la morale collective, tout se tient. Il importe d'en proposer l'intelligence et la lisibilité en interrogeant les problèmes qui sont en jeu dans tous ces domaines. Mais, pour commencer, il faut revenir aux interrogations fondamentales qui ont tissé l'histoire de la philosophie

et en ont fait sa richesse. L'homme dans son identité, dans son rapport au monde et à autrui, se retrouve ainsi au cœur de la spéculation, et ce qui semblait sans lien, comme fragmenté, apparaît au contraire extrêmement structuré.

La problématologie a aussi une autre fin : elle est en quête d'un nouveau fondement sur lequel asseoir sa démarche d'unification. Et quoi de plus premier, dans le questionnement de ce qui est fondamental, que le questionnement lui-même ? En redéfinissant la pensée à partir du questionnement, le couple question-réponse devient l'unité de base de la pensée et de la raison. Fini le monopole accordé à la proposition, au jugement, qui, en semblant ne se soutenir que de soi-même, ne répondait à rien, comme si nos jugements se déployaient sous le coup d'une nécessité interne, implicite et mystérieuse, qu'on n'aurait qu'à retrouver et à exprimer. Or, si nous parlons, si nous pensons, n'est-ce pas parce que nous avons une question en tête, et par-delà cette question, des problèmes à résoudre ? Penser, qu'on le veuille ou non, c'est questionner. Du même coup, philosopher, ce n'est plus s'imaginer atteindre des vérités indubitables, comme en science peut-être, mais c'est penser le questionnement même, l'interroger à son tour, en se penchant sur ce qu'on fait quand on questionne. On voit alors surgir en amont une autre interrogation : pourquoi n'a-t-on pas perçu le rôle central du questionnement par le passé, et par quoi l'a-t-on conceptualisé pour décrire l'activité qu'il recouvre ? Et qu'est-ce qui fait qu'aujourd'hui, on puisse le réfléchir, au point qu'il s'impose comme l'originnaire de la philosophie ? L'historicité est à la fois ce qui a régi le refoulement du questionnement hors de la réflexion jusqu'ici et ce qui permet qu'elle en vienne à se dire aujourd'hui comme problématologie. *Questionnement et historicité* sont les maîtres mots de la réflexion actuelle et reprennent le titre d'un livre qui a été inaugural à cet égard.

Soi, le monde et autrui, telles sont en dernière analyse les questions ultimes qui ont toujours animé la philosophie. Les Grecs les appelèrent l'*ethos* pour le soi, le *logos* pour le monde, et le *pathos* pour les relations à autrui. Quand l'Histoire s'accélère et que l'identité fait problème, il ne reste pour le soi qu'à croire en son identité intangible, à espérer l'immortalité ou le salut comme perpétuation de cette identité. Quand l'Histoire s'accélère davantage et que le monde devient problème, vacille, se métaphorise, se figurativise, que l'identité n'est plus que la forme de différences irréductibles et de distances qui se creusent, l'art s'impose comme l'expression de cette identité de plus en plus fictionnelle du monde et des choses. Quand l'Histoire s'accélère encore, que l'Autre, loin d'être mon double, devient irréductiblement autre et distinct, c'est le problème moral qui

force l'attention. La problématique est la question de tous ces questionnements auxquels l'Histoire nous convie aujourd'hui plus que jamais.

Chapitre I

À la recherche du fondement perdu

I. Questionnement pratiqué, mais questionnement refoulé

Si les philosophes ont toujours pratiqué le questionnement, ils n'ont pourtant jamais questionné le questionnement. Pourquoi un tel refoulement du questionnement ? Quelle métaphysique a émergé de ce refoulement, sinon une conception où les « réponses » s'imposeraient par intuition ou évidence pour les premières, par déduction pour les dérivées ? En philosophie pourtant, on cherche, et on cherche à ne rien présupposer, à ne rien laisser en dehors du champ d'investigation : on veut comprendre l'Être, c'est-à-dire tout ce qui est, ou le Tout, et on est forcément amené à s'interroger sur les principes ultimes qui permettent d'embrasser ce Tout, voire qui l'engendreraient. Le paradoxe qui frappe toutes ces solutions, où on aura reconnu l'Être, cher aux Grecs, Dieu, tel qu'il a été privilégié par les penseurs du Moyen Âge, ou le sujet, mis en avant à la période moderne avec Descartes, c'est que ce sont des *réponses* à la question de ce qui est premier. En tant que réponses, elles se détruisent, puisqu'elles font l'impasse sur le questionnement auquel elles renvoient en tant que *réponses*. Il ne compte pas : cela suppose une conception de la raison et de la pensée autorisée *en droit* à nier le questionnement, à le voir comme inessentiel, tout simplement parce qu'on imagine qu'en raturant les questions, cela donne *ipso facto* la réponse. Répondre, c'est nier le questionnement, comme si, par là, il était résolu. Dès lors, plus de questions, donc plus de réponses, mais des jugements et des propositions. L'unité de la pensée sera, depuis les Grecs, asexuée quant à la différence question-réponse, pourtant la véritable unité de base de la raison. Car si parler de *réponse* implique qu'on se réfère à la *question* sous-jacente, cela signifie que l'unité de la pensée comme du raisonnement, voire de la rationalité, est désormais à situer dans l'articulation de la question et de la réponse.

De l'interrogation socratique au doute radical de Descartes ou à la question de l'Être chez Heidegger, les grands philosophes ont bien exploré les questions ultimes, et pourtant, paradoxe des paradoxes, ils n'ont jamais questionné le questionnement. La crainte de ne rester qu'avec du problématique et la quête de certitudes ont effacé le questionnement de l'ordre des résultats. N'est-il pas normal qu'on questionne pour arriver à des réponses et non pour réfléchir sur les questions mêmes ? Le fondement réel de la démarche, le questionnement, a été ainsi expulsé de la pensée comme un moment inessentiel par rapport au résultat, aux réponses. Le rôle implicite et refoulé de tout questionner, de tout questionnement, disparaissait dans ce qui le résolvait, ne laissant apparaître que le jugement déproblématisé, alors que la pensée philosophique est vécue par ailleurs comme problématisante. Même en science d'ailleurs, on sait que la première étape décisive consiste, lorsqu'on a un problème à résoudre, à le formuler de manière adéquate. C'est le premier stade de la résolution, sans lequel celle-ci est impossible.

La *problématologie* est aussi l'étude de ce refoulement, comme elle est la pensée qui se réfléchit comme interrogation. Elle questionne le questionnement. Dans ce retour sur soi, elle est amenée à s'interroger sur ce qui a fait que la philosophie n'a pas pris le questionnement pour objet jusqu'ici. Du même coup, elle doit s'interroger aussi sur ce qui rend possible le questionnement et sur ses mécanismes fondamentaux, afin d'aller au-delà des impasses d'une pensée sans questionnement. La problématologie est une philosophie nouvelle, en ce sens qu'on n'a jamais questionné le questionnement jusqu'ici. On a toujours pris pour unité de la pensée et du discours la proposition, laissant de côté le fait que tout jugement s'inscrit en réponse à un problème qui se pose et qui est sa raison d'être. Après deux mille ans de propositionnalisme, le tournant pourra étonner plus d'un. Il est dû au fait qu'on ne peut plus rien faire de constructif avec le propositionnalisme. Après tout, si on n'a pas questionné le questionnement et seulement abordé la pensée à partir du répondre, devenu propositionnel car non considéré comme tel, pour en faire l'ordre de réflexion initial, c'est pour des raisons liées à l'Histoire, mais aussi à la recherche efficace de solutions dans la vie. Aujourd'hui, c'est encore l'Histoire qui bouscule les réponses et les problématise dans une accélération accrue. Il a fallu compter aussi avec le fait que l'alignement de la pensée sur la science interdit tout privilège accordé au questionnement, car celle-ci ne commence qu'avec l'établissement de vérités démontrées ou validées par l'expérience. Depuis que Platon avait inscrit au fronton de son Académie : « Nul n'entre ici qui n'est géomètre », la philosophie s'était vu prescrire un idéal intenable par rapport à la science, parce que plus

probante. La science obtient de meilleurs résultats que la philosophie. Mais est-ce là vraiment l'idéal auquel doit se plier la philosophie ? L'une ne va-t-elle pas davantage vers les réponses, et l'autre, vers les questions ? À vouloir se situer sur le plan des solutions et de la certitude, la philosophie n'est-elle pas perdante ? L'Histoire a montré que ses débats et la succession des philosophies contradictoires la plaçaient en porte-à-faux par rapport à la science, qui, elle, est cumulative. Ses résultats résistent mieux au temps, pas ceux, plus relatifs, de la philosophie. Il est vain, pour celle-ci, de vouloir fonder la science, qui s'en passe d'ailleurs très bien et procède selon d'autres méthodes.

Si les hommes préfèrent les certitudes, il n'empêche qu'elles aussi résultent de questions à résoudre. Comme elles disparaissent une fois résolues, cela conforte l'impression que tout commence avec les « réponses », qui dès lors ne répondent plus à rien, se soutenant d'elles-mêmes au nom de « la » vérité. Mais ce n'est qu'une impression, une illusion, liée à la prise en compte, par la pensée, de ce qui est seulement visible. Les certitudes sont pourtant rares dans la vie de tous les jours, où tout est opposable, discutable, soumis à la controverse et à la probabilité. Il faut apprendre à vivre avec le problème, même si les hommes en ont souvent peur. Cela dit, il y a une autre raison, plus historique, qui fait que la problématique est le fruit de notre époque, même si ses réponses la transcendent. Aujourd'hui, en effet, tout, dans la société, apparaît plus problématique que jamais : les valeurs se renversent, bien des jugements communément admis fluctuent et deviennent incertains. La science elle-même évolue très vite, soulevant à son tour de multiples questions pour chaque réponse obtenue.

Les questions sont à la base de tout processus intellectuel, ce qui oblige à réfléchir sur la problématique qu'elles expriment. Cette réalité exige qu'on théorise enfin le questionnement, et non plus qu'on le rabatte sur un ordre de réponses qui l'avale et partant, s'ignore comme composé de *réponses*. Le questionnement est bien un *problème*, à envisager, à théoriser en tant que tel.

La problématique est l'expression de cette nouvelle réalité. Le questionnement est incontournable. Il doit être questionné pour lui-même et à partir de lui-même, sans être réduit à des concepts étrangers à l'interrogation, qui traditionnellement le font disparaître dans ce qu'il n'est pas. La philosophie, n'ayant pas questionné le questionnement en propre, a bien dû le démarquer des réponses par un moyen autre que la proposition, laquelle est neutre par rapport à la différence question-réponse, qu'elle avale en ne la marquant pas. Le

couple subjectif et objectif a longtemps tenu lieu de différenciation entre le problématique et le non-problématique, permettant ainsi de ne pas le penser comme tel, mais ce n'est qu'un exemple parmi d'autres. Le subjectif se présentait comme plus problématique, tandis que ce qui est objectif était vu comme assuré et vrai. C'était le passage de l'un à l'autre qui était difficile à expliquer au sein d'un même ordre de discours, le seul possible, où il n'y a que le répondre qui soit dicible. D'où la démarche d'un Kant, par exemple, qui dissociait le discours objectif du subjectif, déjà objectif mais pas tout à fait. Kant a fait de la subjectivité quelque chose qui permettait objectivement (c'est ce qu'il appelle la *subjectivité transcendante*) d'accéder à l'objet, objectivement, c'est-à-dire *a priori* et universellement. Différence affirmée aussitôt résorbée.

II. Le paradoxe du *Ménon* comme paradoxe constitutif de l'ordre propositionnel

Le questionnement refoulé hors de l'ordre des réponses fait de celui-ci un ordre propositionnel, sans référence au questionnement. Le propositionnalisme ne peut que se fonder lui-même, dans l'évidence de son point de départ ou l'intuition de ce qui le fonde. Il s'agit là d'un idéal non questionné de ce qui résout un questionnement, qui est comme un non-dit, un indicible même, de ce qui constitue le socle du répondre propositionnel. Pas de raison pour la première des raisons sans une régression forcément infinie. La première des réponses ne peut l'être qu'en étant ce qu'elle est *de toute évidence*. Mais si tout a une raison, elle doit aussi en avoir une, et cela n'est pas possible si elle est *première*. L'idéal non questionné du répondre propositionnel est l'élimination du questionnement : A ou non-A, pas d'alternative, donc pas de question, dont on sait qu'elle s'exprime par une ou plusieurs alternatives. L'idéal du répondre est forcément qu'il n'y ait plus de répondre, donc plus de question. Répondre, c'est faire en sorte que l'on ait évacué les questions. Plus de répondre donc, que des propositions, des jugements, de la certitude et rien de problématique ni d'opposable. Comment fonder cet idéal de rationalité sans le présupposer comme norme propositionnelle ? Il faut que A soit nécessairement ce qu'il est, et ne puisse pas ne pas l'être, ce qui exclut non-A. Mais d'où vient la nécessité de cette nécessité ? On tourne en rond : le propositionnalisme ne parvient pas à se fonder ni à justifier

sa norme de « réponse », sans présupposer comme antérieur (puisqu'il y a *réponse*) ce qu'il récuse et qui est son *problème*. Il défend un idéal de réponse qui va devoir *supposer* ce qu'est répondre : est réponse le jugement qui fait l'économie du questionnement. Cela même peut être mis en question, donc il faut en faire une « évidence » de la Raison. Ou la Raison comme évidence. Mais comment trouver des réponses si on ne les cherche pas ? Comment même répondre, si on ne se pose pas de questions ? Le propositionnalisme n'a pas de solution : il n'a à sa disposition qu'un paradoxe, exprimé par Platon dans un dialogue célèbre, le *Ménon*, où il exclut tout rôle positif au questionnement dans l'acquisition du savoir. Que dit ce paradoxe ? Si l'on sait ce que l'on cherche, on n'a plus besoin de le chercher, et si on l'ignore, c'est impossible. Bref, vérité et questionnement sont antinomiques. La philosophie n'a que faire de ce dernier. Comment peut-on alors apprendre ce qu'on ignore ? Comment progresser vers de nouvelles réponses, si le questionnement est l'instrument inutile ou impossible de leur découverte ? Platon, on le sait, a répondu par sa théorie de la réminiscence : je sais déjà tout, mais je l'ai oublié dans cette vie terrestre, corporelle. Donc, je connais les réponses, c'est possible de les retrouver, je dois simplement m'en souvenir parce que mon corps a fait écran. La solution platonicienne n'est guère convaincante, ne fût-ce que parce qu'elle reconduit le paradoxe du questionnement qu'elle est censée résoudre. Si j'ignore ce dont je dois me souvenir, comment faire pour y arriver ? Et si je le sais, cela prouve que je ne l'ai pas oublié, et il est donc inutile de s'en souvenir. Bref, ou je sais ou je ne sais pas ce que je dois me rappeler, et dans les deux cas, la réminiscence ne permet pas de résoudre le dilemme.

Quelle est alors la bonne solution au paradoxe du *Ménon* ? Elle est dans la différence question-réponse, appelée aussi *différence problématologique*. Je sais ce que je cherche, mais comme je le cherche, c'est une question, mais comme j'ignore la réponse, c'est utile de questionner. Le paradoxe du questionnement n'en est un que si, dès le départ, on souscrit à l'*indifférence problématologique* sur laquelle se fonde implicitement le propositionnalisme, qui veut qu'une question et sa réponse soient indifférenciées. Si je sais *ce que* je cherche, c'est parce que ce que je cherche est la *réponse*, donc c'est inutile de chercher, et si j'ignore *ce que* je cherche, alors je ne sais pas quelle *question* poser précisément. Mais le « *ce que* » ne devrait pas renvoyer à une même entité, le terme ne se réfère pas à la même chose dans les deux membres du paradoxe : je sais *ce que* je cherche (= question) et j'ignore *ce que* je cherche (= la réponse). Avec cette lecture, on voit bien qu'il est utile de questionner si on veut obtenir la réponse, et que c'est possible, puisque la question m'indique seulement ce qui fait

problème et non *ce qui* la résout, et qui est autre.

III. Comment la philosophie a-t-elle fonctionné sur le propositionnalisme ? Comment le questionnement radical fut-il pratiqué sans pouvoir être pensé comme tel ?

La réponse est assez simple : l'homme évolue dans un monde où il recherche les certitudes et où il est moins assuré que jamais d'en avoir. Il est alors assez facile de soutenir que le but des questions qu'il pose est d'obtenir la réponse, et non de les réfléchir, même comme telles, ce qui ne ferait pas avancer leur résolution. On a ainsi fait de la philosophie l'expression réfléchie de cette exigence pragmatique, ce qui légitime le fait de négliger le questionner et d'adopter le propositionnalisme. Mais la philosophie ne se réduit pas à cela. Elle est davantage réflexion de cet en deçà des réponses, qui fait qu'on peut comprendre en quoi elles le sont. Même si cela ne sert pas à les résoudre, cela permet quand même de saisir en quoi nous questionnons et répondons quand notre esprit est interpellé et qu'il se met à penser.

Le problème du *Ménon* est qu'il va bien au-delà de la seule question de l'acquisition du savoir. Le questionnement ne fait plus partie de l'ordre des réponses et ne le définit même pas. L'ordre propositionnel est fermé sur lui-même et autonome. Il n'y a que des réponses sans questions, c'est-à-dire des jugements ou des propositions qui se suffisent à eux-mêmes, s'engendrant les uns les autres, et ainsi pour déterminer ce qui en est le fondement, il faut déjà savoir ce qui suit, c'est-à-dire ce dont il est le fondement. On doit revenir en arrière pour voir de quoi le fondement est fondement, ce qui permet de dégager la proposition de base qui a engendré la suite. La difficulté est qu'on ne peut pas accéder à cette suite sans déjà disposer du fondement. D'où la distinction célèbre de l'analyse, où l'on retourne au point de départ, et de la synthèse, où l'on en part. Mais comment les deux ordres vont-ils se retrouver et coïncider si on les scinde *a priori* ? Ce n'est pas là le

seul mystère. On peut considérer la totalité des choses, des êtres, du cosmos, l'Être, mais pour ce faire, il faut bien avoir cette totalité sous les yeux et donc être au-delà ou en dehors. Sans cette position de survol et d'extériorité, on ne peut parler du Tout et être sûr qu'on a... tout. Or, en dehors de tout, il n'y a rien. Le néant est ainsi le fondement de l'Être, ce qui est une formule pour le moins paradoxale. Découvrir ce qui est premier devrait se faire en premier lieu, mais comment savoir ce qui est premier, si on ne sait pas *de quoi* il est premier, *par rapport à quoi* il l'est. Allons plus loin, pour découvrir ce qui est fondement, il faut bien que je sache quoi chercher et à la fois que je sache que c'est bien lui que je cherche. Ignorance et savoir se mêlent et se nourrissent ainsi l'un l'autre. En un sens, ce que je dois trouver doit être voilé dans ce qui se dévoile comme devant me conduire au savoir que je n'ai pas. L'Être, comme totalité de ce qui est, doit à la fois être ce qui est recherché et ce qui va être trouvé. Il est identique et différent à la fois. Comment ce qui est identique peut-il être différent, et donc ne pas être soi-même, tout en l'étant ? L'*étant*, pour parler précisément comme Heidegger, est bien ce qui se donne de prime abord, dans son *être*, il est cet être et il ne l'est pas, car l'Être n'est pas l'étant qu'il est pourtant, ce qui ne laisse pas d'être paradoxal, l'Être étant au-delà de tout étant. Pensons également au couple du subjectif et de l'objectif, il reconduit la même impasse. La subjectivité, dit Kant, possède en elle-même, *a priori*, toutes les possibilités de répondre sur le monde objectif. Comment la subjectivité peut-elle être objective et être elle-même, c'est-à-dire simplement subjective ? Comment puis-je atteindre en moi ce qui est hors de moi ? En le concevant déjà en moi comme n'étant pas moi ? Soit, mais quelle assurance ai-je d'une adéquation entre ce que j'imagine que doit être le réel et le réel lui-même ? Par des concepts de l'entendement qui sont par nature objectifs ? Mais n'ajoutent-ils rien par rapport à l'intuition qui, elle, parle du monde ? N'en sont-ils que la forme ? À quoi servent-ils s'il n'y a pas d'ajout, et s'il y en a, on dépasse l'expérience et que connaît-on alors réellement ? Ce n'est pas en distinguant les choses en soi des phénomènes que l'on trouvera une telle identité entre le monde sensible de nos intuitions, qui est indicible, et le monde « objectif », composé de nos intuitions *plus* de nos concepts. Bref, l'objectivité est en moi et comme c'est l'objectivité, elle doit bien ne pas l'être. L'entendement doit fusionner avec la sensibilité pour que la connaissance présente une valeur empirique, mais il doit aussi s'en démarquer pour être utile, pour finalement fusionner dans le savoir empirique. Mais à quoi bon différencier les deux facultés si elles doivent se recouvrir dans la connaissance des phénomènes si ce n'est pour rencontrer le paradoxe du *Ménon*, ainsi reconduit ? Si l'entendement se bornait à reproduire le monde sensible

tel qu'il est donné à ma perception, il serait inutile, mais, s'il est utile, il doit ajouter quelque chose à cette perception, ce qui le fait aller au-delà du monde empirique et de ce qu'il est possible de connaître. Le paradoxe du questionnement, où l'on rebondit de l'utilité à l'impossibilité d'apprendre par des réponses si on ne questionne pas en propre, resurgit inévitablement. Remarquons d'ailleurs que Kant était parfaitement conscient de l'impasse [1] puisqu'il réécrit certains passages clés dans la seconde édition (1787) de la *Critique de la raison pure*, où il choisit de rééquilibrer le rôle de l'entendement, en le rendant plus qu'utile, mais déterminant, alors que la première édition (1781) le rendait quasiment redondant avec la sensibilité. Si je sais ce que je cherche dès le stade sensible, il faut que le réel empirique m'y soit donné. Cela ne sert à rien de faire intervenir en plus l'entendement, si c'est pour apprendre ce que je sais déjà. Et si la sensibilité ne me donne qu'une partie de tout ce qui est à connaître, la partie matérielle du monde empirique par exemple, l'entendement va devoir y projeter ses clés de jugement, donc ses catégories pour *transformer* cette matérialité en savoir. Cela va, par définition, conduire l'esprit au-delà du donné sensible, au-delà de ce qui est empirique. Certains esprits fins ont précisé que les deux facultés étaient toujours conjointes quand il s'agit de connaître les choses, mais cela signifie que l'esprit ne les connaît qu'en s'y projetant, donc qu'il ne peut rien connaître des phénomènes qu'il n'ait catégorisé au préalable, ce qui implique que l'entendement ne se limite pas à la sensibilité et donc ajoute par rapport au monde sensible. Autant dire que celui-ci nous échappe en tant que tel, à moins de *décréter* que c'est cela l'objectivité et la connaissance de la réalité, le résultat, mais si on s'accorde cela, alors on nage en plein postulat.

Le problème du fondement de l'ordre du jugement est en réalité insoluble à partir de ses propres principes. Cet ordre doit présupposer l'évidence de l'ordre propositionnel comme norme de son fonctionnement, le problème étant d'éradiquer le questionnement, néanmoins pratiqué. Car c'est cela qu'il considère comme réponse. Mais on ne peut évidemment pas parler ici de *réponse* : ce serait paradoxal de vouloir instituer ce que l'on doit rejeter. La conséquence d'une telle position est destructive : on doit imposer comme allant de soi une vision inquestionnée de ce qu'est « répondre », ce qui ne résiste pas bien longtemps à l'analyse. Sans la préoccupation, bien humaine, de vouloir disposer de solutions, le modèle propositionnel se serait sans doute effondré depuis longtemps comme idéal de la raison. Mais il tire sa source de la pratique de la résolution telle qu'elle se déroule effectivement dans la vie quotidienne ou même en science où les réponses seules comptent. Le pragmatisme dont fait preuve

l'effectivité, en se concentrant sur les seules réponses, manifeste l'efficacité indiscutable qu'on recherche. Faut-il alors privilégier ce mode de résolution-là pour autant ? C'est bien sûr à une telle généralisation de ce qu'il faut entendre par la pensée que notre critique s'adresse.

Pour pouvoir répondre à l'exigence d'être la conception générale de la pensée, il a fallu que le propositionnalisme se dote de principes de fonctionnement, seule manière d'être viable sur la durée. On admet habituellement trois principes de base. Ils régissent la raison et la pensée : le principe de *raison*, le principe d'*identité* et le principe de *contradiction*. Pourquoi ces trois principes ? Parce qu'ils semblent évidents, selon le propositionnalisme, qui ne pourrait bien évidemment pas les justifier sans recourir à d'autres principes encore plus premiers. C'est pour cela qu'il fait en général appel à l'*évidence* des principes, ou à une *intuition* immédiate, qui proviendrait de nos facultés ou de l'entendement de Dieu, qui fonde tout, et qu'on invoquerait ainsi à point nommé. Que disent ces principes ? Dans le propositionnalisme, rien qui ne finisse par devenir contradictoire. *Tout* a une raison, dit le principe de même nom. Le Tout a donc une raison, mais qu'est-ce qui est plus premier que le Tout ? Pour le savoir il faudrait aller en dehors du Tout. Quelle est la première de *toutes* les raisons ? Et le principe de raison lui-même, pour être intelligible, suppose l'identité et la permanence des significations dans les concepts utilisés, et partant, que ceux-ci ne puissent pas ne pas affirmer ce qu'ils soutiennent, ce qui renvoie aux deux autres principes, car l'*identité* des significations est aussi la *raison* qui fait qu'on dit de ce que l'on dit. Pourquoi faut-il ces deux principes ? Parce que tout a une raison. Mais au fond, pourquoi ne pas se contredire ? Parce qu'il n'y aurait plus de *raison* de croire une chose plutôt que son contraire. Et ainsi de suite. On n'arrête pas de tourner en rond, et rien, finalement, ne fonde plus rien. Le principe de non-contradiction, qu'Aristote plaçait au sommet du *logos*, nous dit bien que l'on ne peut avoir A et non-A, mais c'est oublier un peu vite que, très souvent, on a A *et* non-A, par exemple quand des individus s'opposent. Le débat serait impossible si les alternatives l'étaient. Et rien n'empêche même que, dans certaines circonstances, les deux protagonistes aient raison, comme Antigone et Créon dans la tragédie grecque. Ces trois principes présentent une particularité supplémentaire importante. Ils se formulent de telle façon que l'ordre des réponses ne peut être qu'un ordre des jugements. Leur formulation doit exclure du *logos* tout questionnement : on ne fait jamais que « répondre » sans jamais vraiment questionner. Le principe de raison régit la pensée comme une suite de déductions, où chaque proposition ne découle que d'une

autre, sans l'intervention d'une question qui en motiverait l'énonciation et rendrait compte de *ce qui* est en question, en tant que cela a pu faire *question*. Le principe d'identité renforce l'idée que A étant A, il ne peut pas ne pas être autre chose, excluant donc toute alternative. Et pour ce qui concerne la non-contradiction, son principe proclame comme impossible l'alternative, *ou* c'est A, *ou* c'est non-A, jamais les deux à la fois, et du coup, les questions sont exclues de l'ordre de la raison et de la pensée vraie. L'idéal sous-jacent d'élimination du problématique n'est jamais dit : ce serait reconnaître qu'il doit être refoulé. Certes, ces trois principes suprêmes valident, dans leur formulation même, le refoulement du questionnement, mais comme on le voit, ils ne parviennent pas à le refouler totalement. Les traces de ce présupposé sont visibles. On dit « pas d'alternative », comme si cette exigence allait de soi. L'identité est vue comme reposant sur un substrat nécessaire de tout ce qui est. Une proposition : « Socrate est chauve » doit exclure son contraire « Socrate n'est pas chauve », car Socrate ne peut pas ne pas être ce qu'il est, sinon il ne serait pas Socrate. Mais qu'est-il au juste ? Chauve. Il pourrait ne pas l'être. Grec. Certes, il pourrait ne pas l'être non plus. Bref, Socrate ne peut pas ne pas être mais tout ce qu'il est, il ne l'est pas forcément, ce qui est contradictoire vu que Socrate ne saurait être que tout ce qu'en affirment ses attributs. Pas d'au-delà. C'est pour faire face à cet écueil que le propositionnalisme a inventé la distinction du sujet et du prédicat. Socrate est nécessairement ce qu'il est, c'est-à-dire lui-même, il ne peut pas ne pas l'être, mais tout ce qu'il est pourrait être autre, car ses propriétés ne sont que contingentes et soumises à l'alternative possible. Problème : comment Socrate peut-il être autre que tout ce qu'il est et ne pas être autre que lui-même ? Existerait-il en dehors de ce qu'il est ? Comme on le voit, le propositionnalisme doit supposer des essences détachées, quoique faites de propriétés à la fois nécessaires et individualisantes, ce qui est pour le moins paradoxal.

Il est plus cohérent de considérer le sujet et le prédicat comme les deux termes d'une *différenciation problématologique*, où l'un exprime ce qui est en question et l'autre ce dont il est question, la réponse reprenant ce dont il est question pour signifier que celle-ci est résolue. Socrate, dont il est question, dans la question de savoir s'il est chauve ou non, est affirmé chauve. La question sur Socrate ne se pose plus désormais, et c'est ce qu'affirme le propos. L'être qui relie le sujet S au prédicat P, dans « *S est P* » est l'opérateur de cette différenciation entre ce qui fait question et ce qui résout celle-ci.

Reste le problème du nombre. Pourquoi *trois* principes fondamentaux pour régir la pensée humaine ? C'est là un point aveugle du propositionnalisme, car sans le questionnement, qu'il refoule, point de

réponse possible à cette question. Ils représentent en réalité les trois étapes de la pensée qui résout les questions qui se posent à elle, quelles que soient ces questions. Le principe d'identité est un principe qui régit les questions : dans toute succession de questions, il est précisément question d'un problème qui s'y déploie dans son identité. Le principe de non-contradiction définit ce qu'est une réponse : une réponse n'est pas une question, donc ne peut pas être une alternative : on ne peut pas avoir A *et* non-A. Il faut choisir entre les termes de l'alternative A/non-A. Et enfin, après le principe des questions et le principe des réponses, il y a celui de leur différence, du passage des unes aux autres. *Tout* n'a pas une raison, mais toute *réponse* a une raison, une autre réponse, donc en dernière analyse, une question, car dans toute réponse, il est bien question de quelque chose. Ces trois principes correspondent ainsi aux trois moments de ce qui se passe quand on questionne et répond, donc que l'on pense, tout simplement. Le questionnement est la mise en œuvre de la différence problématologique. Ces principes la rendent possible quand ils sont formulés comme on vient de le faire, et l'excluent, quand leur formulation est propositionnaliste, ce qui est un moment particulier de l'historicité du questionnement, celle qui a pu prévaloir jusqu'ici. Questions, réponses, passage des unes aux autres dans l'effectuation du répondre, cela recouvre l'*Historicité* ou identité, l'*altérité* ou « l'autre de la question », la réponse, ou l'*effectivité*, résout sans retourner le discours sur les questions qui disparaissent dans la résolution. L'effectivité articule réponses et questions dans leur imbrication résolutoire, avec les questions qui ne se posent plus et disparaissent une fois résolues. Voilà pourquoi les principes de base sont au nombre de trois. Mais il faut aussi que leur formulation s'accorde à l'exigence problématologique. Les principes de l'ordre des réponses conçu comme tel rendent le questionnement possible, ils définissent ce qu'est une *réponse* en référence au questionnement dont elle provient. Les principes propositionnalistes sont aussi des principes de l'ordre des réponses, mais en tant que celui-ci est conçu comme ordre du jugement. C'est donc un cas limite ou particulier de répondre, celui qui, sur le plan de la réflexion, a alimenté exclusivement celle-ci jusqu'à la problématologie. Il ne pouvait en être autrement tant que l'Histoire ne s'accélérait pas au-delà d'un certain seuil, celui qui voit les réponses devenir de plus en plus problématiques. Plus les réponses sont problématiques et apparaissent telles, plus il importe de penser le problématique, non plus à partir d'un ordre qui l'exclut ou qui finit par le voir comme une béance, un manque, une trace, une impossibilité, un indicible, un Rien, mais au sein d'un ordre des réponses enfin conçu comme tel. L'ordre du jugement n'est finalement qu'un cas particulier de l'ordre des réponses, centré sur la seule

effectivité, où l'on refoule les questions. Ce modèle de répondre constitue la source du moment historique qu'est le propositionnalisme. L'ordre des réponses y était vu comme un ordre du jugement, où le refoulement du questionnement était encore possible pour des raisons de faible accélération historique. L'identité semblait surnager malgré et par-delà les différences creusées par l'Histoire. Tel n'est plus le cas aujourd'hui.

IV. Du propositionnalisme antique à la crise nihiliste et positiviste de la philosophie

Trois grandes étapes ont jalonné la recherche philosophique d'un fondement : l'Être chez les Grecs, Dieu au Moyen Âge, et l'homme, la conscience ou le *Cogito* depuis l'époque moderne. Au siècle passé, le primat de la conscience s'effondre sous les coups de boutoir de Marx, Nietzsche et Freud, et on entre dans ce qu'on a appelé le postmoderne. La déconstruction de la philosophie n'a cessé de se poursuivre tout au long du ^{xx}e siècle, faisant passer petit à petit les problématiques de la philosophie entre les mains des sciences humaines qui se constituaient à cette même époque. Sans fondement, la philosophie n'est rien. Comment trancher entre des réponses opposées, sans raison déterminante, puisqu'on ne possède plus de fondement pour y parvenir et les justifier ? Et si tout devient problématique, et que l'on ne dispose pas d'instrument conceptuel pour *penser* ce problème comme tel – qui se révèle pourtant incontournable –, le problème est avalé dans ce qui le supprime et il en devient totalement inaccessible et impensable. Face à cette problématique qui gagne l'ordre propositionnel, on se trouve alors confronté à un dilemme, celui du *nihilisme* et du *positivisme*. Le premier affirme qu'il n'y a plus rien à dire, que le fondamental est *indicible* (mais on le dit quand même, d'où le paradoxe), tandis que le second pense que la science peut tout résoudre, ce qui n'est pas une affirmation très scientifique. Bref, quand on n'a *que* du « répondre », le problème devient indicible et s'affirme (paradoxalement) comme une béance impensable, mais qui n'est en fait que ce qui relève d'une question pour un répondre, s'il pouvait se penser tel. Que faire pour sortir de la crise des fondements, sinon élargir la pensée à son socle interrogatif, pour enfin le thématiser en propre ? D'où la problématologie. Elle succède à cette longue période de conflits philosophiques qui a vu

s'opposer nihilisme et positivisme, lequel s'est prolongé dans l'École de Vienne (c'est le néopositivisme), et la philosophie analytique anglo-saxonne, souvent nominaliste et scolastique.

V. La nature du raisonnement philosophique : une inférence problématologique

Le raisonnement cartésien est un bon exemple d'inférence philosophique, si ce n'est qu'il se voulait aussi scientifique que la géométrie analytique qu'il prétendait fonder. En réalité, sa démarche laisse clairement apparaître la spécificité de la méthode suivie en philosophie : du doute radical, portant sur le monde, les êtres, les vérités soi-disant les mieux établies, Descartes « déduit » du doute, du questionnement même la première réponse sûre. De la pensée qui procède à cet examen, Descartes conclut à l'existence du « Je » qui s'y livre. Du doute, il déduit ce qui l'abolit, et du questionnement qu'il interroge, il tire la toute première réponse, le *Cogito*. Quand on infère une réponse d'un questionnement, de ce seul questionnement, on appelle ce type de *déduction* très particulier (pour parler comme Kant) une *inférence problématologique*. En tout cas, pour nous elle est telle, car pour le propositionnalisme, qui ne connaît d'inférence que propositionnelle, le statut de cette inférence ne peut être qualifié de la sorte, d'où le problème qu'il y a de pouvoir la caractériser en propre. Descartes lui-même ne savait trop si le *Cogito* était une déduction ou une intuition, car la spécificité de l'inférence problématologique, propre à la philosophie, tombait en dehors de son idéal propositionnaliste. Il ne connaissait, et ne prétendait valider, que la validation propositionnelle. Le doute était ainsi déjà une affirmation de sortie du doute. Aristote procédait de façon semblable, lorsqu'il voulait fonder le principe de non-contradiction, déduisant sa validité de sa mise en question. Il imaginait un questionneur-contradicteur, qui ne pouvait rejeter ce principe sans y souscrire implicitement, puisqu'il le contredit en s'y opposant. Comment *contredire* le principe de non-contradiction sans se fonder sur lui, sans souscrire implicitement à l'idée qu'on ne peut avoir que A ou non-A, mais pas les deux ? Le problème, avec le raisonnement cartésien, comme avec celui d'Aristote, ou même d'autres philosophes, est qu'il est très différent de celui qu'utilisent les scientifiques. L'inférence logique, ou la vérification à l'aide d'expériences ou même d'observations, ne se fait

pas en interrogeant l'interrogation même, ce que fait pourtant Descartes avec le doute radical ou Aristote avec la mise en question du principe de non-contradiction. C'est une erreur que de vouloir assimiler le raisonnement philosophique à celui de la science, au nom d'un idéal de validité que l'on voudrait commun aux deux, qui n'est autre que le modèle *propositionnaliste* de la Raison et du *logos* en général. En fait, il n'y a qu'en philosophie où l'on peut déduire la réponse du questionnement lui-même. C'est même l'opposé de ce qui se passe en science, où il faut recourir à l'observation, à la médiation du discours expérimental, où se reflète la lecture des faits extérieurs à l'interrogation même. En science, le questionnement, même questionné, ne peut engendrer ses propres réponses, si ce n'est à un niveau critique où l'on se retourne sur la formulation des problèmes. On le fait d'ailleurs souvent en science, *après* avoir interrogé les faits à l'aide d'une grille d'interrogation préalable, qui résiste plus ou moins à l'épreuve des faits.

La réflexion philosophique procède donc d'une manière spécifique, et même unique, en interrogeant une interrogation qui doit livrer le secret des réponses premières, car en philosophie, on ne peut rien présupposer, sans risquer d'avoir des points de vue opposés et opposables, nourris d'autres présupposés peut-être tout aussi pertinents. Il faut que du questionnement radical naisse le répondre philosophique, et non qu'il emprunte ailleurs ce qui va l'engendrer. Là, on ne serait plus dans la philosophie, mais dans du discours, peut-être scientifique, dans le meilleur des cas. Comment choisirait-on d'ailleurs les « bons » « présupposés » ? Il faut un autre critère plus premier, à justifier à son tour, et ainsi de suite. On n'en sort pas, et la démarche est sans fin. Voilà pourquoi en philosophie, le questionneur ne peut rien présupposer en dehors de *son* propre questionnement. Beaucoup de philosophes ont pris pour point de départ Dieu, l'Être, le sujet (et pas seulement Descartes), le monde, le devenir, ou d'autres propositions encore. Ils offraient donc une *réponse* à la question de ce qui est premier et fondamental. Mais en philosophie, la question fondamentale est la question *du* fondamental. Or, ce qui est premier et fondamental dans cette question, c'est la question même, donc le questionnement. Toute réponse, parce que *réponse*, le présuppose toujours. Le fondement ne peut donc être autre que le questionnement. Sauf à nier d'emblée et *a priori* le questionnement, comme on l'a fait jusqu'ici, et à estimer que la pensée ne peut commencer et se structurer que par des jugements et des propositions, c'est-à-dire par des réponses qui ne répondent à rien. La vérité n'est-elle pas supposée alors se soutenir par sa propre force ? C'est là pourtant un idéal non questionné de ce qu'il faut entendre par une

réponse. Il sous-tend l'idéal propositionnaliste. Celui-ci doit bien aller chercher ailleurs que dans le questionnement, qu'il ne peut réfléchir comme tel, le fondement qu'il recherche. Mais il présuppose le questionnement malgré lui : l'élimination du problématique vaut *a priori* comme « réponse », et comme il est éliminé, on ne parle plus de réponse, mais de proposition ou d'être. L'idéal propositionnel n'est pas l'alternative, le problème, A et non-A, comme en rhétorique où les individus s'opposent en défendant chacun des thèses qui divergent, mais A ou non-A. D'où le poids qu'accorde Aristote au principe de non-contradiction : parler, penser, c'est savoir que A est vrai plutôt que non-A, que ce dernier est exclu, impossible, donc que A, comme on dit, est *apodictique* (= ce dont le contraire est impossible). C'est la base de la démonstration (précisément *apodeixis*, en grec). La nécessité devient l'idéal auquel il convient de souscrire nécessairement, il se fonde forcément de lui-même, comme une nécessité qui va de soi. Le propositionnel a cette propriété de s'imposer par lui-même, comme la nécessité de la nécessité dans le discours, et même dans les choses : cela s'appelle le déterminisme. D'où l'idée, chère à Leibniz par exemple, que tout ce qu'est Socrate est contenu *a priori*, et nécessairement, dans l'entendement de Dieu, que tous les attributs que possèdent les substances sont contenus analytiquement en elles dès le départ au nom de la Providence divine. Ce n'est que pour l'homme, avec son ignorance et ses passions, que les attributs des êtres sont multiples, indéterminés, et peut-être – erreur humaine oblige – vont se révéler radicalement autres. Il est quand même difficile d'accepter l'idée d'êtres qui possèdent d'entrée de jeu, en eux-mêmes, en dehors de toute histoire, de tout devenir, l'ensemble des attributs qui vont leur échoir. La nécessité de la nécessité est un *a priori* qui est loin d'être évident ou nécessaire.

Ce qui est paradoxal, au fond, c'est que Descartes et Aristote partagent le même présupposé sans le dire, comme si on avait affaire à une évidence : la croyance dans les *a priori* du propositionnalisme, ou tout simplement dans le propositionnalisme comme *a priori*. C'est la volonté, non apodictique, de trouver un fondement apodictique à la Raison et à l'ordre du monde où elle prend place. L'Être, à la fin du Moyen Âge (mais l'aporie était déjà chez Aristote), est apparu trop multivoque, trop multiple, pour fonder quoi que ce soit, dans un sens plutôt que dans un autre, puisque Tout est. En fait, quand on se livre au questionnement radical, que devrait-on conclure, sinon que plus rien n'est certain, si ce n'est qu'on questionne ? Tout le reste devient problématique, *a fortiori* l'idéal de certitude que Descartes présuppose comme norme universelle de l'assertabilité vraie. Le questionnement radical, en s'affirmant, se positionne plutôt dans une réponse. Avec

Descartes, il s'élimine aussitôt dans l'affirmation qui l'exprime. Pourtant, la différence (problématologique) devrait s'imposer, et non s'évanouir dans l'assertion généralisée. Le doute se réduit à l'affirmation que je doute, et ce n'est plus un doute mais ce qui le supprime, ce qui est paradoxal. Douter serait déjà, parce qu'on l'affirme, ne plus douter. En doutant, j'affirme (= je pense) que je pense, donc que je me pense (affirmer, c'est penser), donc aussi que je suis (pensant). *Cogito, ergo sum*. Aristote nous assure que la contestation du principe de non-contradiction le vérifie. Est-ce encore une mise en question, si elle est aussitôt avalée comme réponse ? Oui, si on identifie la mise en question déjà à une *proposition* : questionner, c'est *dire* qu'on questionne, contredire la non-contradiction, c'est *affirmer* non contradictoirement et exclure le contraire. Le questionneur aristotélicien croirait donc déjà à ce qu'il rejette pour pouvoir le rejeter. Paradoxe. Mais on pourrait imaginer que les choses se passent autrement. Le questionneur du principe de non-contradiction pourrait très bien dire que c'est contradictoire de contredire le principe de non-contradiction, et s'en tenir là : il est certes incohérent, et persévérer à l'être l'est également, mais pourquoi cela devrait-il le déranger, puisqu'il ne prétend pas être cohérent ? Mais ce n'est pas cela que *soutient* le contradicteur aristotélicien : il affirme qu'en se rendant compte qu'il contredit le principe de non-contradiction, il se contredit, donc qu'il a tort. Il n'a tort que si, déjà, il pense qu'entre A et non-A il faut choisir. Mais c'est précisément ce qu'il remet en question, il peut donc s'en tenir à un constat d'incohérence, même, et surtout, s'il est incohérent. Or, Aristote lui prête une autre conclusion : ce questionneur ne questionne pas, il affirme *contre* le principe, et ce faisant, il soutient qu'il y a ou vérité ou erreur, alors que c'est cette position un peu réductrice qu'il récuse en agissant comme il le fait. Ce serait pourtant étonnant que le questionneur d'Aristote soit acquis au principe qu'il conteste, s'il le conteste vraiment.

Soyons sérieux. Si l'on veut que douter soit douter, et que répondre soit répondre, il faut que soit préservée la différence entre les questions et les réponses. Affirmer un doute, c'est questionner, ce n'est pas le supprimer et le dépasser parce qu'on l'exprimerait. Ce serait aussi paradoxal que de dire que celui qui conteste le principe de non-contradiction l'affirme ou le suppose. On sent bien que cela ne peut être. Il faut donc oublier le propositionnalisme réducteur, si l'on veut traduire l'interrogativité et sa radicalité. Il faut que l'ordre du discours, même au niveau de ses réponses, qui le réfléchit par d'autres réponses, maintienne la différence des questions et des réponses comme une constante absolue, comme seule nécessité de la

philosophie, si on veut vraiment s'exprimer en ces termes. Il y a donc des *réponses problématologiques*, qui réfléchissent les questions, les traduisent, les portent au discours, et des *réponses apocritiques* (de *apokrisis*, qui signifie, en grec, la *réponse*) qui définissent ce qui les résout à l'intérieur de l'ordre réflexif du répondre lui-même. On a tout naturellement appelé la différence question-réponse la *différence problématologique*. Et le propositionnalisme, l'obsession résolutoire qui les indifférencie en guise de « résolution », donc de certitude. C'est ce propositionnalisme-là qui termine sa course à la fin du xix^e siècle et au xx^e siècle. Le *Cogito* se meurt à son tour comme, avant lui, ce qu'il était censé surmonter, à savoir la problématisation interne du propositionnalisme par lui-même, du fait d'une théologie et d'une métaphysique scolastique empêtrées dans des débats sans fin, qui empêchaient au répondre de trouver quelque assurance, surtout face à la science moderne en voie de mathématisation. Le *Cogito* a redonné un nouveau souffle au modèle géométrique d'apodicticité de Platon. Descartes a déplacé la source de celle-ci de l'Être (ce qui inclut l'Être suprême, Dieu) au sujet humain et à son intellect, en faisant de la certitude de soi (une affirmation) le modèle de toute certitude. Mais cette ambition aussi s'est vidée à son tour de toute réalité et le fondement absolu que représentait la conscience pour elle-même s'est peu à peu mué en idéalisme stérile. La conscience-fondement s'est finalement érodée, avant d'être déconstruite peu à peu, mais radicalement. La conscience n'est pas première, l'Histoire l'est, ou le biologique, l'instinctuel, ou encore les intérêts et les classes qui nous déterminent souvent malgré nous. Le fondement du propositionnalisme, en s'effondrant ainsi, a ouvert une béance sur le sens de la Raison. Certains ont même soutenu que la philosophie ne devait plus s'occuper de rechercher des fondements, que cette question n'avait pas de sens, ce qui est encore une manière de répondre à la question de ce qui est premier, il est vrai pour la rejeter. Mais, sans fondement, comment départager les réponses de celles qui ne le sont pas, qui sont des questions déguisées en propositions, comment savoir quelle réponse est la bonne, et selon quels critères ? Car tel est bien le rôle du fondement : donner une raison aux raisons, voire à la Raison, une manière de trancher les alternatives qui s'opposent et opposent. La pluralité des opinions, dont aujourd'hui beaucoup s'accommodent, du moins en apparence, laisse alors la place à un relativisme qui ne satisfait en réalité plus personne. D'où le retour au communautaire et aux procédures de réconfort mutuel qui nourrissent l'approbation réciproque tout comme d'ailleurs la critique. La philosophie a pour mission traditionnelle, affirmait déjà Aristote, de rechercher les premières causes. Si elle est un questionnement radical, même si elle ne le réfléchit pas comme tel, c'est parce qu'elle

s'occupe des questions ultimes. On comprend ainsi l'attrait qu'exercent la religion et l'appel à Dieu. Dieu se présente comme la réponse absolue qui met un terme à toute question, et la religion dit comment et même pourquoi. Souvent, il s'agit de révélation. On ne discute pas. Une telle « solution » a l'avantage d'apaiser l'esprit et, sur le plan pratique, de renforcer la communauté. Mais on ne saurait oublier que, par là, on abolit encore le questionnement, au travers d'une réponse qu'on juge comme ne pouvant ni ne devant faire question. Révélation ne saurait être confondue avec justification. C'est ce qui différencie le discours religieux du discours philosophique. Celui-ci porte sur les questions ultimes, mais les maintient comme questions. Il est problématologique, même quand il est propositionnaliste, car il se veut répondre. Les questions ultimes en sont le soi, le monde et autrui. C'est d'elles dont s'occupait Kant dans ses trois *Critiques* ; que puis-je savoir de l'homme dans la nature ? Que puis-je connaître de celle-ci ? Que dois-je faire ? Ces questions se retrouvent sous une autre forme chez Hume, par exemple, dans les trois parties de son *Traité de la nature humaine* (l'entendement, les passions, la morale, c'est-à-dire le monde, soi et autrui). Mais déjà chez les Grecs, on avait la subdivision de la philosophie en physique, éthique et logique, pour capturer le monde, l'autre et la pensée humaine, dans son identité spécifique. Jamais on n'a eu ni n'aura de réponse définitive. Car si la science progresse, c'est parce qu'elle est cumulative de réponses qui s'engendrent en succession, réponses qui seules l'intéressent, tandis que la philosophie s'attache davantage, par des réponses également (dites problématologiques) au questionnement et aux problèmes. Ses réponses sont vouées à demeurer ouvertes sur les problèmes débattus, les élaborant par des réponses qui vont susciter bien des questions, sans déboucher sur des certitudes. Sauf une. En philosophie, quoi qu'il arrive, on questionne, et on questionnera toujours. La problématologie n'est pas seulement la philosophie de nos temps incertains, elle est l'expression même du philosophique depuis Socrate, de son socle ultime, de son fondement réel qu'ont occulté d'autres réponses en proclamant le primat de l'Être, du sujet ou de Dieu.

La philosophie, qui s'est vidée au xix^e siècle de son fondement cartésien, a donc été tentée de voir dans l'absence de fondement son nouveau destin. L'indicible était à dire, mais avec un ordre du discours qui ne connaissait que des réponses, donc des propositions, ce qui était, en somme, la quadrature du cercle. Ce vide dans le discours était donc un problème insoluble et même indicible, c'était le néant, le rien. Donc, il fallait se taire ou se contenter, modestement, d'imiter la science, de l'importer en philosophie. Nihilisme ou positivisme. La problématologie dépasse ce dilemme, en proposant d'énoncer, grâce

aux réponses problématologiques, le problématique qui s'est insinué et imposé dans le répondre.

VI. Qu'est-ce qui est premier et en quel sens faut-il l'entendre ?

À la question de ce qui est premier, il n'y a d'autre réponse : le questionnement même. Toute autre *réponse*, parce que *réponse*, comme l'Être, Dieu, le Monde, le *Cogito*, le présupposerait encore, de même que toute remise en question de cette réponse confirmerait la priorité du questionnement. Certes, on ne peut questionner sans disposer du langage, ni même sans avoir une idée de ce que l'on cherche. Toute question, tout questionnement, est déjà réponse. Mais dans un autre ordre de réalité. Les questions sont *philosophiquement* premières : une réponse vient « après » la question. En revanche, dans l'ordre de l'Histoire, du temps, une question n'est jamais première, elle *répond* à une situation, à des problèmes antérieurs, et se formule à l'aide d'instruments et, en général, de connaissances préalables. Mais on n'est plus dans le philosophique, mais dans l'historique. Il faut bien distinguer le champ philosophique, que délimite et instaure la problématologie, et le réel extérieur, marqué par l'Histoire. Mais prenons bien garde que cette distinction tombe elle-même à l'intérieur de la réflexion problématologique. Elle en fait partie. L'Histoire, c'est aussi cette évolution qui va du refoulement du questionnement à la perception de ce refoulement, puis à son dépassement. Quand l'Histoire fait ainsi irruption dans la réflexion philosophique, elle le fait comme historicité. La problématologie se joue ainsi dans le couple du questionnement et de l'historicité.

Notes

[1] Voir M. Meyer, *Science et métaphysique chez Kant*, Paris, puf, 1988, rééd. coll. « Quadrige », 1995.

Chapitre II

L'historicité des problèmes et le réel au présent : sciences humaines, sciences de la nature

I. Qu'est-ce que l'effectivité ? D'où vient le poids de la résolution et de son objet ?

En questionnant le questionnement, qu'observe-t-on ? Que la différence question-réponse est une constante de tout *logos*, qu'elle se marque et se repère. Or, on ne résout pas une question en l'énonçant, et une fois résolue, elle disparaît le plus souvent. Quand on énonce quelque chose, c'est parce qu'on a une question en tête, mais l'énoncer, ce n'est pas le but poursuivi. On vise une réponse, et pour cette raison, la question n'apparaît pas, seule la réponse émerge. On a donc l'impression que la pensée et le langage ne comportent que des propositions, et non des réponses (qui renverraient à des questions). Même questionner serait dire et proposer. Par conséquent, le propositionnalisme s'enracine dans ce qui est visible, la proposition, qui n'apparaît pas comme réponse, même s'il est résolutoire. Cela renvoie au pragmatisme que chacun met en œuvre quotidiennement. On comprend, dans de telles conditions, que le propositionnalisme ait pu durer si longtemps comme conception de la Raison. Mais sa manière de *penser* la résolution (qui privilégie l'évacuation du questionnement) n'en restreint pas moins les modes de résolution à un seul, parce qu'il se veut exemplaire et le plus fréquent. On va de l'avant, et on ne revient pas sur la question. Cette façon de répondre s'appelle l'*effectivité*. Le propositionnalisme en a fait sa norme générale, alors que c'est la façon quotidienne, et parfois scientifique (en dehors des périodes de crise des fondements) de répondre. On peut y voir quand même la présence d'un questionnement sous-jacent, refoulé par l'effectuation de la *résolution*, mais c'est là une manière de

maintenir la différence problématologique sans la réfléchir. Mais c'est une *résolution*, donc un *répondre*. L'opposition de l'explicite (la réponse) et de l'implicite n'est qu'un mode de réponse parmi d'autres. Le fait de s'en rendre compte, lui, présuppose la philosophie du questionnement, à un moment où, même sous-jacent, refoulé et implicite, le problématique est bien présent. L'effectivité est donc un moment conscient et réfléchi de l'historicité du questionnement, et s'en distingue désormais comme un cas particulier d'un cas général. L'effectivité reste refoulement du questionnement, donc de toute réflexion des réponses comme telles, ce qui fait que n'apparaît que *ce qui* est en question dans ces réponses. D'où, sans doute, le fossé qui existera toujours entre le philosophe, qui réfléchit le questionnement, et l'homme du quotidien, qui s'attache à obtenir des réponses sans s'interroger sur elles comme réponses, y compris quand ces deux hommes ne font qu'un, mais ce n'est pas au même moment. L'effectivité, quand elle devient une philosophie, et se présente comme norme du *logos*, s'appelle le propositionnalisme. C'est un moment dans le refoulement du questionnement, mais aujourd'hui ce refoulement ne peut plus être refoulé. L'effectivité a ceci de spécifique que l'attention est focalisée sur *ce qui* est effectif, un *ce que* qui est *ce* dont il est question, l'objet de la question, laquelle est refoulée dans l'opération : la question disparaît et ne reste que *ce qui* en est l'objet. Si je demande à quelqu'un l'heure qu'il est, une fois qu'il m'aura répondu, la *question* aura disparu (même si mon *problème*, qui est, par exemple, d'arriver à temps à un rendez-vous que j'ai laissé quelque peu traîner, demeure).

L'effectivité est un moment où ce qui compte dans une réponse n'est pas sa nature de réponse ni son lien avec la question, mais où *ce qui* importe est précisément le *ce qui*, le référent ou le référentiel de la réponse, l'objet sur lequel porte le discours plutôt que le fait d'en parler. Les *ce qui*, les *où*, les *quand*, les *quoi*, etc., sont autant de catégorisations du réel qui finissent, dans l'effectivité, par *être* le réel : un lieu, un moment, une cause (= chose), que sais-je encore. Le questionnement étant refoulé, ne reste que *ce qui* faisait question et qui donne lieu à la réponse sur lui.

II. L'historicité

L'historicité du questionnement est ce qui fait qu'à certaines époques, il est refoulé et à d'autres, comme maintenant, il peut se dire. On questionne, on répond, on marque la différence des deux d'une

manière ou d'une autre, même si cette différence n'est pas référencée comme telle à l'aide du couple question-réponse, ainsi que nous le faisons dans la problématologie. Pour que ce refoulement demeure constant, c'est-à-dire pour que la différence problématologique soit respectée à chaque moment, il faut donc que les modalités de son effectuation varient. Le *refoulement du refoulement* du questionnement est variable, mais non le *refoulement du questionnement* qui, lui, comme instaurateur de la différence problématologique, est constant. L'historicité est cette articulation du constant et du variable.

III. L'altérité ou la différence de l'historicité et de l'effectivité (le questionneur en question : le soi et l'autre)

Nous qui questionnons le questionnement sommes également impliqués dans ce questionnement, même si nous n'y sommes pas directement interrogés. *Nous* avons donc à questionner le questionneur que *nous* sommes, mais est-il le même que celui qui interroge et qu'on n'interroge pas ? Ce « *nous* » est-il le genre humain (universel), un identique, ou est-il un autre (un individu singulier) ? La question de l'altérité, c'est l'altérité comme question. L'Autre se présente toujours, qu'il soit « autre que l'essence » de l'homme, comme un autre que moi, comme un autre moi, déjà singularisé, comme une question, celle que je suis aussi pour lui. Il y a des systèmes d'altérité bien connus qui ont été mis en place par toutes les sociétés pour affronter ces problématisations. Cela entraîne trois types de réponses : pour l'*ethos*, le soi devient un véritable problème pour lui-même ; au niveau du *logos*, c'est le monde qui est traversé par la différence historique ; et enfin pour le *pathos*, c'est l'Autre qui est le problème.

IV. Histoire et historicité

Notre monde actuel présente ceci de particulier que l'empreinte de l'Histoire se retrouve partout, autant que la problémativité, car elles vont de pair. Ce sont les chocs et l'accélération de l'Histoire qui ont amené la problémativité des êtres et des choses sous le regard du

philosophe. En quoi consiste cette historicité, qui semble marquer du temps qui passe tout ce qui se produit dans nos sociétés et notre environnement ? Gardons-nous bien, pour répondre à cette question, de replonger dans les philosophies de l'Histoire qui, depuis Hegel et Marx, recherchent une finalité et un sens cachés à l'évolution historique. L'idée n'est pas de trouver un but sous-jacent, voire providentiel, aux événements qui se succèdent, souvent de façon chaotique. Comment d'ailleurs les sélectionner sans savoir au préalable ceux qui sont significatifs, et les repérer sans disposer déjà de ce que l'on cherche, à savoir une « bonne » grille de lecture des faits ? Notre point de vue est tout autre : si l'Histoire n'a pas de finalité intrinsèque, elle n'en répond pas moins à une grammaire qui en articule les différentielles. L'analogie avec la grammaire est pertinente. Celle-ci ne permet pas de prédire ce qu'un locuteur va dire, quels vont être ses contenus de pensée précis, mais seulement d'affirmer que, s'il dit quelque chose, en français par exemple, il suivra les règles de la grammaire française. C'est le même processus qu'on peut observer en Histoire : une grammaire minimale s'y reflète, qui suffit à comprendre ce qui s'y joue, sans que cela aboutisse à prédire ce qui précisément va arriver dans le futur, ni même à dégager un sens ultime des choses. Quel est l'axiome de base de cette grammaire ? Il est simple, et tout le monde peut s'y rallier sans grande difficulté. Quand l'Histoire évolue et s'accélère, ce qui *est* n'est plus tout à fait ce qu'il était, mais a changé partiellement ou totalement, parfois au point de disparaître. Les réponses acquises, toutes ou en partie, sont donc devenues problématiques, progressivement ou parfois même brusquement. Ces réponses, qui n'en sont plus vraiment, deviennent de plus en plus des métaphores d'elles-mêmes, pour finir par ne plus être que de véritables réponses métaphoriques, des énigmes du point de vue littéral, ce qui appelle tôt ou tard de nouvelles réponses pour les remplacer. L'historicité de l'Histoire est dans ce mécanisme de figurativité accrue, qui débouche sur une prise de conscience que les réponses que l'on tenait pour vraies ne sont plus que des métaphores. Ce processus de métaphorisation est continu, et donc rarement généralisé à toutes les réponses en même temps.

Plus l'Histoire s'accélère et plus la distinction entre réponses valides, considérées comme telles, et réponses devenues problématiques, tend à s'estomper, menaçant leur différence. La différence problématologique est pourtant une constante du rapport au réel, le définissant même. Sans cette différence problématologique, pas de questionnement possible. L'indifférenciation lui serait fatale. Même le propositionnalisme, qui repose sur cette indifférenciation, s'est assuré de pouvoir différencier autrement ce que nous appelons les questions

et les réponses, par des couples dérivés (l'Être et l'étant, l'objectif et le subjectif, le noumène et le phénomène, la réalité et l'apparence, l'intelligible et le sensible). L'Histoire est ce qui est refoulé au travers du refoulement de ce qui est problématique. Le questionnement est originaire sur le plan philosophique, parce que tout ce à quoi son émergence et sa thématization répondent est laissé de côté, ignoré, refoulé. Ce qui permet à la différence problématologique de traverser le temps est précisément ce refoulement, qui fait que les questions ne sont pas vues comme répondant à des problèmes extérieurs et antérieurs, mais conditionnent les réponses qui les résolvent. L'historicité du questionnement est la réponse à l'Histoire qui rend effective la différence problématologique dans l'Histoire, à laquelle elle renvoie pour chaque fois s'en rendre indépendante, dans le philosophique et comme philosophique. La différence problématologique est réalisée, *effective*, parce que dans l'effectivité de la résolution des problèmes, où ceux-ci disparaissent puisque résolus et ne se posant plus, l'historicité est refoulée historiquement. Jusqu'au jour où ce refoulement cesse d'être refoulé, et le questionnement apparaît dans son effectivité, comme réalité et comme réalisation de la différence problématologique en dehors de l'Histoire, qui est mise à distance. Grâce à quoi, l'historicité est perçue comme le fondement ultime du caractère anhistorique de la réalité. Le *présent* devient *présence*, et ce dont il est question dans nos réponses se présente comme une réalité dont l'aspect historique s'efface au profit d'attributs, comme la chaleur, la couleur, la forme, les caractéristiques techniques. Une voiture, un avion, une table, une lampe, sont bien sûr des objets issus d'une Histoire, ils n'existaient pas avant, ils sont le produit d'un savoir et d'un savoir-faire qui s'est élaboré petit à petit. Tout autour de nous est ainsi historique. Mais cet aspect-là des choses est refoulé, ignoré dans la pratique quotidienne. On ne voit plus de ces objets que leur présence et leur réalité d'objet, leur utilité et leurs attributs communicables par la perception. À l'inverse de ce qui se passe en art, où la dimension historique resurgit au travers d'une énigmaticité qui, à ce niveau, n'est plus enfouie mais se trouve même objectivée par la relation esthétique.

L'historicité, au fond, c'est la manière dont la différence problématologique se perpétue dans l'Histoire, en ne s'exprimant pas directement, en étant refoulée dans l'implicite, ou, comme maintenant, en se disant telle. L'identité des choses, des êtres, donc des réponses qui les prennent pour objet, s'affaiblit dans l'Histoire qui s'accélère : elles ne sont plus que des métaphores de réponse, posant le problème de ce à quoi elles répondent. La constance de la différence problématologique, c'est sa réalité, son effectuation, qui devient elle-

même un problème, sans être modifiée dans sa pratique. L'historicité est la façon dont la pensée tient compte de l'Histoire en la refoulant, au point d'en faire finalement un objet à part entière, celui de la science historique, qu'on a retrouvé à Rome, chez les Grecs, et plus récemment au xix^e siècle quand les sciences humaines se sont structurées, bref, chaque fois que l'Histoire s'accélérait. Alors, elle finit par devenir consciente d'elle-même, ce qui est encore la différencier en propre (refoulement). Le *refoulement problématologique* qui s'affaiblit finit par conduire la pensée à considérer les questions pour elles-mêmes, dans leur différence d'avec les réponses, ce qui est la condition même de la problématologie. Comment expliquer que la différence problématologique soit une constante, alors que le refoulement (problématologique) des questions hors de l'ordre des réponses varie et s'affaiblit avec l'Histoire ? Plus l'Histoire s'accélère, plus les identités s'affaiblissent en différences (c'est ce qu'on a appelé précédemment la grammaire de l'Histoire), et plus la distinction question-réponse tend à s'estomper, dans un mélange qui voit les réponses se révéler de plus en plus problématiques. Pensons ainsi, pour ne prendre qu'un exemple classique, et typique de la Renaissance, aux doutes et à l'indécision d'Hamlet. Il ignore ce qu'il doit faire, comment agir, quelles sont les bonnes réponses. Tout devient problématique. Le Roi Lear ne parvient pas davantage à démêler les réponses qui font question de celles qui ne le font pas, quand il croit aux réponses fausses de deux de ses filles qui veulent son royaume et ne croit pas à celles de sa seule fille qui l'aime vraiment. Qu'est-ce qui pose question et qu'est-ce qui vaut encore comme réponse ? Lear ne parvient pas à trancher, et ainsi à se prononcer justement, à répondre sur les réponses qu'on lui propose. Cette confusion problématologique lui fera littéralement perdre la Raison et, en devenant fou, il incarnera le règne de l'indifférenciation absolue entre questions et réponses. Il y a ainsi des époques, comme la Renaissance, avec ses accélérations souvent violentes, qui conduisent à cette perte des repères de base dans la rationalité, essentielle pourtant à une bonne conduite des affaires de ce monde comme à sa propre santé mentale. Sans la confusion du problématique et du non-problématique, y aurait-il eu la tragédie shakespearienne, tout entière enracinée dans ce brouillage des réponses qui le sont et de celles qui ne le sont pas, livrant les esprits, apparemment les plus avisés, aux pires folies et aux excès les plus inacceptables ?

V. Qu'entend-on au juste par

refoulement ?

C'est à ce stade qu'il convient de se pencher plus avant sur le concept de refoulement, qu'on utilise dans un sens plus général que celui que lui a donné Freud, mais qui n'est pas sans rapport, néanmoins, avec ce que le grand homme entendait par là : une mise à distance de ce qui est traumatique, inassumable moralement ou déplaisant pour l'ego, d'où le stockage de ces expériences dans l'inconscient et leurs manifestations dans le comportement sous forme de symptômes. D'une façon générale, le refoulement met à distance le problématique, le différencie comme tel quand il doit en parler ou le passe sous silence, comme dans l'effectivité. Le refoulement problématologique vise à repousser les questions hors des réponses, et il arrive un moment auquel on ne peut plus le faire sans qualifier les questions comme telles, et les réponses aussi : c'est l'ère de la problématologie. Les réponses sont appelées telles, et les questions, référencées comme des *questions*. Cela permet d'éviter toute confusion et ainsi de se préserver de l'*indifférenciation problématologique*.

Cette constance de la différence question-réponse se manifeste historiquement par des variations dont le but est le maintien de la différence problématologique, par-delà les vicissitudes de l'Histoire qui tendent à l'affaiblir. Aujourd'hui, on a atteint le minimum du refoulement problématologique. Poser et exprimer les questions comme telles (et les réponses également), cela fait partie de la modalisation de la différence problématologique telle que l'entend la problématologie, mais ce n'est pas l'unique modalisation possible, historiquement ou même à un moment donné. Ainsi, dans le passé, afin de déjouer l'indifférenciation propositionnaliste, elle a pris d'autres formes. L'effectivité résolutoire, où l'on va d'une question, souvent implicite, à l'affirmation (d'une réponse), avec celle-ci qui seule apparaît (quelqu'un dit simplement quelque chose), est le mode encore le plus habituel, car quotidien, de résolution. La différence de l'implicite et de l'explicite est déjà un mode de refoulement, une expression de la différence question-réponse. Le refoulement problématologique diminue avec l'Histoire qui s'accélère, avec des réponses problématiques qui font de plus en plus irruption dans le champ du répondre et doivent pouvoir se dire. L'identité des réponses s'affaiblit. Lorsque l'être qui relie sujet et prédicat est extrêmement métaphorique, au point que le métaphorique soit perçu comme tel, on prend conscience du caractère de non-réponse et de problémativité irréductible de réponses qui prévalaient jusque-là. On est alors amené à en rechercher de nouvelles. Quand le refoulement

problématologique est trop faible pour être encore effectif et opérant, un refoulement compensatoire voit le jour pour répondre à cette problématique généralisée et contrebalancer l'être faible qui est omniprésent dans le rapport au monde, à soi, aux autres. Cet autre refoulement s'appelle le *refoulement apocritique* : il définit les réponses par l'être fort, donc par l'identité mathématique. À la Renaissance, cela signifiait : pas d'analogie sans la contrepartie d'une mathématisation du réel physique. Le *refoulement apocritique* ne cherche pas à démêler ce qui est question et ce qui est réponse où l'on retrouve l'être faible aussi bien : il rejette celui-ci comme douteux (Descartes), celui des nouvelles réponses comme celui des réponses devenues problématiques. Il recherche une écriture du monde en être fort, et ne s'occupe pas de démarquer le problématique du non-problématique qui traversent l'identité faible. Ces identités strictes se retrouvent dans les *classifications* (d'êtres identiques selon les critères de classement), dans les *équations* (où l'identité est forte parce que mathématique). Le refoulement apocritique lui-même est une *réponse* au refoulement problématologique qui s'affaiblit. Il recrée de la certitude, de l'apodicticité. C'est lui qui, à la Renaissance, est à la base de la science moderne, quand le *logos* est affaibli et analogisé, avec ses ressemblances et ses correspondances, souvent saugrenues, comme dans le discours magique. Foucault l'avait bien vu dans *Les Mots et les Choses*, sans en expliquer la raison profonde, mais surtout sans insister sur le fait que c'est aussi à ce moment que se mathématise la physique, avec Kepler, Galilée et Copernic. S'il y a du refoulement apocritique, c'est pour éviter d'avoir à s'interroger sur ce qui, dans les réponses désormais en être faible, va faire problème ou continuer de faire partie des réponses établies. En exigeant que les réponses soient écrites en être fort, on est sûr d'écarter et les réponses qui s'affaiblissent, et les questions qui s'enchaînent sur base de l'être faible, comme les réponses nouvelles de la réalité qui a évolué.

VI. Comment fonctionne l'enchaînement des questions ? (niveau problématologique de l'interrogation)

En général, on observe une succession de questions et de réponses entremêlées, les premières engendrant les secondes, et

réciroquement. Si on isole la séquence des questions, qu'observe-t-on ? Une longue chaîne d'identités reliées par un même problème de base. L'identité entre toutes ces questions est faible, puisqu'elle est régie par ce seul problème initial. Ce sont donc des identités faibles qui forment cette suite. Quand le refoulement problématologique est fort, ces identités faibles, qui sont, pour nous, des métaphores, sont prises au pied de la lettre, comme de véritables identités, littéralement parlant. Le rêve illustre bien cette littéralité, que le réveil abolit. La mentalité dite primitive répond à cette règle également, dans la mesure où, dans certaines circonstances, les membres de la tribu peuvent, par exemple, se croire vraiment *être* des perroquets ou d'autres animaux.

Lorsque le refoulement problématologique est fort, cela suppose un contexte de grande stabilité historique. L'identité est forte, car les choses tendent à peu varier. Du même coup, le risque de voir passer les questions, qui sont écrites en être faible, avec ses analogies, ses similitudes, ses ressemblances, au niveau des réponses, est quasiment inexistant. C'est pour cette raison qu'on parle de refoulement problématologique *fort*. En revanche, lorsque l'Histoire s'accélère, que les différences se creusent, que les identités se figurativisent parce qu'elles s'affaiblissent, les réponses convergent vers les questions, où règne l'être faible également. Cette convergence peut engendrer amalgames et confusions au bout d'un certain temps, et la question se pose alors de savoir comment juger de ce qui est réponse et de ce qui ne l'est pas. Comme cela s'avère de plus en plus problématique, la seule réponse consiste à renforcer les identités par un refoulement compensatoire, le *refoulement apocritique*. Il est lui-même une *réponse* à la problémativité grandissante, à laquelle il importe de remédier pour retrouver du répondre non problématique. La science moderne est née ainsi. Les identités fortes des mathématiques, pour théoriser la nature, coexistent avec la magie, les superstitions, les analogies, les similitudes et ressemblances diverses. Il y a bien sûr un décalage dans le temps entre le refoulement problématologique qui diminue et le refoulement apocritique qui augmente. Il y a même une *liberté* historique à ne pas répondre immédiatement et globalement par un tel refoulement de l'être faible, au profit du discours mathématique, où vient s'incarner l'être fort de l'identité stricte.

VII. Le refoulement problématologique qui s'affaiblit

et la naissance de l'art

La première conséquence du refoulement problématologique en diminution, de la problématisation qui croît, est une métaphorisation croissante pour coller à une réalité historique qui n'est qu'en étant peu à peu autre chose que ce qu'elle était auparavant. L'identité n'est plus que métaphorique *et* représentative de la réalité en mouvement. Derrière l'apparence, *les* apparences, l'identité est recherchée, elle s'y dessine grâce à la figurativité. La science cherche à fixer cette identité comme seule et vraie réalité, tandis que l'art accepte l'apparence et l'illusion, en fiction comme en peinture, avec la perspective par exemple. L'art traduit la différence problématologique par ses dualismes du figuratif et du réalisme. La métaphorisation est de plus en plus consciente et affirmée comme telle, comme énigme, du fait que le refoulement problématologique a diminué. Tout art est à la fois figuratif et littéral, problématologique et apocritique, selon un équilibre qui varie. La distorsion de la réalité en ses apparences est son objet ultime, sa quête profonde, au point que la figurativité qui augmente avec l'Histoire qui s'accélère donnera naissance à l'abstraction en art au xx^e siècle.

Au bout de l'affaiblissement de l'être, du refoulement problématologique, il y a le relativisme : une réponse pour l'un est une question pour l'autre. Avec la rhétorique qui exprime et répond à ce relativisme, on s'efforce parfois de faire passer pour réponse ce qui est hautement problématique (Platon). Et, pour éviter cette manipulation, on exigera d'une réponse qu'elle soit justifiée pour valoir telle. Ce sera le rôle de l'argumentation, qui fait elle aussi partie de la rhétorique, au sens large.

VIII. Le refoulement apocritique et la naissance des sciences modernes à la Renaissance

Le renforcement de l'identité a donné naissance à la mathématisation du discours. C'est l'exigence d'une nouvelle forme d'identité, l'identité forte, qui a permis à la science moderne de se constituer dès la Renaissance. Au même moment, l'être s'affaiblissait, « *S est P* » devenait une formule propositionnelle de plus en plus analogique et

faible, engendrant le scepticisme d'un Montaigne ou d'un Machiavel dans leur conception du monde en général et des hommes en particulier. Le renouveau du théâtre venait ponctuer la perte des repères, conduisant au tragique pour les uns, qui, pensant que tout était problématique, estimaient pouvoir ainsi tout se permettre, tout étant devenu différent d'avant, même les valeurs essentielles, tandis que le comique refaisait surface, pour singulariser les retardataires de l'Histoire, que nous ne sommes évidemment pas. Ils nous font donc sourire, car ils s'agrippent à des identités qui n'ont plus cours, une distance en somme. Ils vont finalement en prendre conscience à leurs dépens.

Le problème que pose l'identité forte est qu'elle néglige la qualité des substances concernées. Un corps en mouvement, que l'on étudie pour mettre à jour les lois générales de la mécanique, céleste ou terrestre, est simplement un corps. Peu importe que ce soit de l'or ou du plomb, du bois ou un animal. Il faut donc développer, en contrepartie, une science qui tienne compte de *ce que sont* les choses qui deviennent autres, se mélangent ou disparaissent, bref, qui elles aussi deviennent, mais qualitativement. Ce sera la chimie, pour les êtres matériels, et la biologie, pour les êtres vivants.

Dans ces deux disciplines également se feront jour des manifestations successives du renforcement apocritique, qui vise à sérier et à maintenir des transformations maintenant l'identité forte de ce qui est vu comme réponse scientifique. La chimie d'abord. D'abord écrite en être faible, avec ses similitudes et ses ressemblances, la chimie n'est encore qu'alchimie. Très vite, elle va chercher à développer elle aussi des équations de transformation qui vont dégager l'identité des substances en jeu. Ce sera l'œuvre de Lavoisier d'abord, et pour la quantification, de Dalton ensuite. C'est l'étude de la mesure qui commence en chimie. La loi de conservation des masses de Lavoisier permet de justifier et de comprendre l'identité stricte qui se joue dans les réactions chimiques, où les corps A et B deviennent des substances C et D par exemple. Dalton quantifiera les masses de diverses substances, en recourant à la théorie atomique de la matière. Avec l'Histoire qui s'accélère, même ces identités mathématiques vont devoir être reclassifiées et leur champ de validité précisé, au sein d'un tableau qui prenne en compte les différences possibles, ce sera le tableau de Mendeleïev.

La même évolution vers des identités de plus en plus fortes va marquer l'histoire de la biologie. Au départ, là aussi on observe le règne de l'analogie, des ressemblances. Le semblable engendre le semblable : c'est le propre de la reproduction du vivant. Ensuite, on va

s'interroger sur les classifications avec Linné et Cuvier, avant de se pencher sur l'identité et la variation historiques du vivant, avec Lamarck et Darwin. La génétique achèvera de formaliser la biologie.

IX. Comment sont nées les sciences humaines ou l'éclatement du paradoxe d'une subjectivité objective et universelle en sciences particulières de l'individu et du groupe

Le refoulement problématologique qui diminue va métaphoriser la subjectivité fondatrice à son tour. La subjectivité possède en elle-même, selon Kant, les structures *a priori* qui permettent d'accéder à la connaissance du monde objectif. Pour lui, elle est universelle et objective par nature. À quoi tient alors sa différence, si elle a l'objectivité en elle, une objectivité qu'elle n'est pas, puisqu'on doit parler ici de subjectivité ? On sent poindre le paradoxe du *Ménon* : le sujet doit pouvoir produire des réponses objectives, parce qu'il est déjà plongé dans l'objectivité par les catégories de l'entendement, mais il doit ignorer (subjectivement) ce qui est objectif, pour que la démarche soit utile. La subjectivité est « transcendante » dit Kant (traduisez : branchée sur le monde objectif), mais elle est aussi à part, ce qui permet de ne pas mélanger le répondre et les questions, tout en faisant de celles-ci des révélateurs de ce que celui-là va résoudre. Kant considérerait ainsi comme question fondamentale celle de savoir « quand nos jugements subjectifs ont une valeur objective », faisant de ces jugements subjectifs des expressions *a priori* de cette objectivité, pourtant recherchée.

Avec l'accélération de l'Histoire, il en va de la subjectivité comme de l'Être dans l'Antiquité : l'Être est *être* au-delà de l'étant qu'il est pourtant aussi bien. Qu'est l'Être sans l'étant qui lui donne accès ? Dieu – comme au Moyen Âge – ou le vide de notre civilisation obnubilée par l'étant (Heidegger) ? Avec la subjectivité que va affecter

l'Histoire, on aura un écart de plus en plus grand entre le sujet et les choses, un affect qui va marquer une subjectivité de plus en plus affectée par ce qui est sensible, comme l'atteste le discours sur les passions, vaincues chez Descartes et Spinoza, puis naturelles dès David Hume. La subjectivité se détranscendantalise, elle devient individuelle, sensible. Le romantisme en fera l'expression même des sentiments les plus personnels, le sceau du subjectif. Fini l'objectivité universalisable des réponses du sujet. Fini aussi la subjectivité qui est à la fois objective et « subjective », cette différence-là implose. Le monde objectif n'est plus que forme pure ou expérimentation mathématisée, loin de la subjectivité qui ne joue plus de rôle constitutif à cet égard (sauf à engendrer erreurs de lecture ou blocages dans l'avancement de la science, qui s'autonomise). Le sujet perd son rôle fondateur et finalement, avec Marx, Nietzsche et Freud, la philosophie prend acte de cette dépendance du sujet à l'égard de l'Histoire, de l'instinct, de la nature, et de leur refoulement, source de bien des illusions, comme celle qui consiste, pour le sujet, à se croire encore un fondement.

L'homme, ainsi défondamentalisé, s'insère dans des ensembles qui le dépassent et lui donnent sens. Objet parmi les objets, être naturel parmi les autres (« l'homme descend du singe »), il peut alors devenir un objet d'étude scientifique comme les autres, même si, pour cela, l'instauration de nouveaux discours s'avère nécessaire. C'est ainsi que sont nées les sciences humaines. Elles ont d'ailleurs leur logique propre, comme la chimie, la biologie et la physique l'ont eue avec le refoulement apocritique qui augmentait.

La loi de distribution des sciences humaines est liée au rapport qu'entretiennent les hommes à l'espace et au temps, et bien sûr, aux relations qu'ils nouent entre eux. Cela donne le tableau suivant :

~~Espace~~
~~Individu~~
~~Individu~~
~~Individu~~
~~Individu~~

Les sujets qui se rencontrent individuellement communiquent par le langage, tout comme le sujet est confronté à lui-même par le temps qui passe, ce qui est une relation intime. La linguistique et la psychologie structurent cette double relation, mais on trouve de la psychologie dans le rapport à autrui, comme du langage dans le rapport à soi, *via* l'inconscient, qui est ce que j'ai appelé le *langage du corps*. Le rapport de l'individu au groupe peut lui aussi être découpé selon les paramètres de l'espace et du temps. Synchroniquement, ce rapport est la politique, tout comme dans le temps, il est économique,

car ce qu'on a et ce qu'on peut avoir dépendent du capital accumulé, capital économique, ou symbolique, par l'éducation. Reste enfin la relation entre les groupes, au sein d'un même ensemble, comme la nation. C'est là l'objet de la sociologie quand on se place à un moment donné de ces rapports, et de l'histoire, quand on les envisage dans le temps.

X. Qu'en est-il de l'effectivité ? La constitution du réel et de la réalité, comme synthèse du réalisme et de l'idéalisme

L'effectivité est la constitution des réponses à chaque moment d'une Histoire, personnelle ou non, qui refoule l'historicité et met à distance *ce qui* n'est pas l'*objet*, lequel est l'*effectif* des réponses. La réalité du réel émerge alors dans son altérité, une altérité où se mélangent l'humain et le non-humain, avant que celui-là n'émerge en propre, comme altérité précisément.

Le réel est ce dont il est question dans les réponses. Il émerge du questionnement. Les *ce que*, les *quoi*, les *où*, les *quand*, etc., nous disent précisément *ce* dont il est question. C'est la première étape. Le refoulement du questionnement fait en sorte que n'apparaît que *ce qui* est en question, et non la question, ni la réponse. Dans un second temps, le réel s'autonomise, indépendamment des questions qui ont permis d'y arriver, c'est sa définition et son rôle. Le répondre s'abolit, se refoule pour ne laisser apparaître *que* le réel, que *ce qui* apparaît. C'est ce qu'on attend du réel : qu'il s'avère indépendant du questionnement grâce auquel il peut être pensé comme tel. L'expression « *Comme tel* » signifie précisément cela. Mais la réalité ne ferait pas sans cesse question si elle ne soulevait pas en retour de nombreuses questions. Elle permet de répondre. Apocritique, autonomisée de tout questionnement, elle est également problématologique. La réalité, même « résolue » ne laisse pas de nous interpellier. La réalité se modifie sans cesse par les réponses qu'on apporte sur elle. Loin d'être un *contenu*, la réalité est une *fonction*, de par le questionnement qu'elle ne cesse jamais de susciter. Réponse refoulant tous les questionnements dont elle est le produit intellectuel, elle est aussi le vis-à-vis du questionnement en tant que réponse

destinée à alimenter tous les questionnements qui en font prendre conscience. Comment, dans ces conditions, peut-on être réaliste plutôt qu'idéaliste, ou idéaliste plutôt que réaliste ? L'effectivité conduit à ce constat, parce qu'elle est la résolution du questionnement, lequel se refoule une fois la résolution trouvée, comme s'il n'y avait jamais eu ni questionnement, ni résolution, mais seulement *cela* dont il y était question, et sur laquelle question on ne se penche ni ne revient.

On a souvent défini la réalité par l'espace et le temps. Pour nous, ce sont des catégories, c'est-à-dire des formes de l'interrogation, comme le *qui*, le *comment*, ou le *pourquoi*. Mais Kant les voyait davantage comme les dimensions singularisantes de la réalité phénoménale, sensible. Lorsqu'on résout une question, cela prend du temps, on y est déjà plongé. Le temps est la différentielle du temps que l'on met à voir *ce qui* met du temps. Un temps différentiel et unique à la fois. La durée comme le calcul du temps ne sont possibles qu'à ce titre. Les sous-questions se pressent, les réponses engendrent d'autres questions, et ainsi de suite. Le refoulement de cette séquence dans une résolution qui ne laisse plus apparaître que les résultats révèle un autre type d'agencement, objectuel, où ne coexiste que *ce qui* est et a été en question (mais comme ne faisant plus question). Tous ces *ce que* renvoient à un ordre où le temps ne compte plus, celui de leur découverte, et il ne reste alors que l'arrangement des objets multiples, ce qui prend du temps, et c'est le rôle de l'espace que d'exprimer cet agencement simultané, atemporel. Le temps structure le questionnement avec ses réponses, tandis que l'espace structure *ce qui* en fait l'objet, dans le refoulement du répondre. Le *présent* devient alors *présence*. Il n'y a pas d'interrogation de la réalité qui ne prenne du temps et ne débouche sur une structure et une mise en place de cette réalité dans l'espace. Quant à la durée, telle que l'avait définie Bergson, elle se traduit comme décalage entre la conscience de succession et la succession de conscience. Rapportée à *ce qui* fait problème dans cette séquentialité, le temps est la durée, hétérogène, que prend le répondre. En revanche, l'homogénéité de l'espace comme du temps, chère à la science, qui fait de ce temps, dit Bergson, une spatialisation déguisée, provient du fait que chaque question *où* et *quand* s'inscrit elle-même dans une suite, une multiplicité, de *où* et de *quand* refoulés indifféremment, et qui sont homogènes à ce titre, ce qu'on est en droit de généraliser à tout *quand* et à tout *où*, sans en privilégier aucun. Mais par là, l'espace et le temps se comportent de façon semblable, laissant apparaître des réponses qui se valent et s'équivalent sur le plan spatio-temporel (Bergson). Les suites de questions résolues de la sorte sont des suites homogènes de par ce fait.

Toutefois, quand on s'interroge par le biais d'un *quand* ou d'un *où*

dans des séries qualitatives, l'hétérogénéité va prévaloir, et ces questions elles-mêmes vont s'inscrire dans des durées spécifiques qui les singularisent. L'homogénéité spatio-temporelle vient du refoulement, qui situe le refoulé sur un même plan que le temps pour le refoulement, tandis que l'hétérogénéité résulte d'une prise de conscience de cette différence, de *la* différence.

XI. L'identité face aux différences creusées par l'Histoire : l'*ethos*, le *logos* et le *pathos* comme religion, comme esthétique et comme éthique

Quand l'Histoire s'accélère, accentuant les différences au sein de ce qui, jusque-là, était identique, les solutions aux problèmes de l'époque deviennent problématiques à leur tour. Identité forte, maintenue en dépit de l'Histoire qui s'accélère, cela donne naissance à la réponse *religieuse*.

Historicité, effectivité, altérité. La constance des problèmes à résoudre à chaque époque historique s'articule selon le triptyque *ethos*, *logos* et *pathos* : soi, le monde et autrui. L'accélération de l'Histoire fait en sorte que les problèmes sont de plus en plus conscients, et non refoulables par une simple mise à l'écart dans l'implicite. Le questionneur est lui-même en question dans cette évolution comme un autre que soi *qu'il est aussi bien*. Il devient une question pour lui-même dans son altérité, qui fait partie de son identité propre. Qu'est-ce qui est autre que moi, en moi, sinon le corps que je suis et que je ne suis pas, ne voulant pas être réduit à de l'organique, mais désirant me voir être reconnu *pour ce que je suis*. Une personne. Tout se joue dans ce moi qui est ce qu'il n'est pas et qu'il est aussi bien. Au niveau de l'*ethos*, ce que je suis et ne suis pas (d'où le problème, l'alternative), c'est le corps. Mon identité est menacée par la mortalité et la faiblesse de ce corps, qui n'est pas moi et que j'ai à être. La *religion* est le système de résolution de cette antinomie. Elle fait espérer qu'il existe une identité au-delà de moi-même, qui me prolonge en quelque sorte, en perpétuant par la survie de l'âme la perte du corps, qui est inéluctable. L'altérité ainsi vaincue me permet d'être, alors que je ne

suis plus. Du moins corporellement, affirmera-t-on.

Mais l'identité continue de s'affaiblir, les différences se creusent, ouvrant un espace de créativité, qui sera occupé par l'art, où la figurativité va s'accompagner d'un réalisme corrélatif, pas toujours dans le même domaine artistique d'ailleurs. L'Histoire s'accélérait, il faut tenir compte de l'identité et de la différence, de l'identité dans la différence, qui est une identité métaphorique, englobant dans une unité figurative ce qui, littéralement, n'est plus. L'art métaphorise la différence en identité, et en retour, cela nécessite une nouvelle mise en forme du réel (= agencement du tout et de ses parties). L'identité du soi se fissure, et la religion comme réponse ne va plus forcément de soi, même si elle représente la quête de l'identité envers et contre toute rupture d'être. Quand les différences deviennent la règle sous le coup de l'accélération de l'Histoire, l'exigence *morale* s'impose. Si on veut préserver son identité, universelle ou même particulière, la réponse morale à la différence est incontournable.

Lorsque l'identité est littéralement en question, morale et politique sont là pour affronter cette problématisation radicale de l'autre, que ni le droit, ni la religion, ni l'économie ne peuvent résoudre sans une éthique sous-jacente et sans opérateurs résolutaires concrets que met en œuvre la société politique.

Chapitre III

De la religion au social, des valeurs à la rhétorique : l'*ethos* dans l'histoire qui s'accélère

I. Le problème de l'identité du groupe

Cette identité s'appelle l'*ethos*. C'est de lui que provient toute *culture*. L'éthique définit l'ensemble des comportements et des valeurs qui assurent la perpétuation du groupe, ce qui oblige les membres de consentir, parfois jusqu'au sacrifice d'eux-mêmes. Pour que le groupe soit conforté dans son être, il faut qu'il puisse se projeter dans une image de soi, des symboles, une représentation et des représentants qui l'incarnent. Son porte-parole est forcément différent des autres, et comme la différence contredit l'identité, il faut qu'en raison de cette singularité, le roi soit sacrifié et renouvelé, et c'est ce qui se passe en général, dit Frazer, au changement de saison. Son identité garantit celle de tous, donc il est *tabou*, sacré, intouchable, mais comme il est différent par cette identité, *son* identité, il doit expier sa différence pour confirmer l'*ethos* du groupe.

II. Le sacré et le sacrifice : la naissance du religieux, du polythéisme au monothéisme

Le sacrifice et le sacré sont donc liés : l'un sert l'autre. Le sacrifice rétablit l'identité du groupe et au sein du groupe par la disparition de ce qui est différent. Le sacré, dont bénéficiait le roi tant qu'il était intouchable, concerne sa différence, la propriété qui le caractérise, ce

qui justifie qu'on le mette à part et qu'on préserve sa transcendance alors même qu'il est appelé à disparaître. Encore aujourd'hui, « quand on se sacrifie », c'est généralement pour le bien des autres et cela leur permet de retrouver un équilibre et une sérénité perdus. En fait, ce qui va se passer, c'est la dissociation du sacré et du sacrifice car aucun pouvoir ne va accepter, à long terme, d'être sacrifié parce qu'il représente la différence qui va à l'encontre de l'identité du groupe qu'il exprime pourtant. Il va y avoir déplacement sur une victime de substitution : le bouc émissaire, le *tragos*, qu'on va retrouver dans la tragédie (d'où le mot), mais aussi dans la comédie, pour illustrer par les larmes ou le rire le fait qu'il y a des différences moins essentielles à préserver. Dès lors, les prisonniers, les femmes (Iphigénie) ou, chez les Aztèques, les enfants, comme êtres de la différence, seront sacrifiés sur l'autel du pouvoir. Comme le dit Balandier, le pouvoir a besoin de mettre en scène [1] ce déplacement sacrificiel pour rassurer ses sujets sur sa légitimité à *être*, donc à demeurer. Il devient alors sacré et non plus sacrificable, une dissociation qui entraîne la naissance d'un pouvoir religieux, destiné à conférer cette légitimation.

Le clergé a servi ainsi à renforcer le pouvoir royal dans sa différence, parfois inacceptable. Le clergé est le médiateur entre le roi et le peuple. L'Histoire qui s'accélère va s'ouvrir sur ce qu'on a appelé la *période axiale* (de *axiologie*, les valeurs), qui voit le religieux s'autonomiser d'abord sous l'effet d'un réel pouvoir de contestation. Il va promettre de nouvelles formes de salut à chacun, en dehors du pouvoir établi. C'est le règne de l'*ethos*. Le roi recherche sa survie, et l'éthique se cristallise en propositions universelles, dont la célèbre règle d'or : « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit » (avec pour conséquence le non moins célèbre « Tu ne tueras point »), chère à Bouddha, à Confucius, au judaïsme, au Christ, et finalement, à l'ensemble de l'humanité. Les valeurs remplacent les préceptes. La conscience individuelle devient conscience morale, avant que d'être individuelle d'ailleurs. Cette période axiale est commune à bien des civilisations et correspond à un refoulement problématologique qui diminue. L'être faible est reconnu pour ce qu'il est : de la métaphore. On voit les mythes pour ce qu'ils sont : des fables. On recherche un autre art de vivre, une autre conception du monde, une autre littéralité, avec d'autres individus qui vont les exprimer et les traduire au peuple. L'intellectuel est né. Il n'aurait pas été possible sans cette distance nouvelle face aux empires, aux Etats, aux pouvoirs multiples qui régnaient ici ou là, de façon fermée, alors que des grandes migrations commençaient. La divinité gagne en transcendance, et bientôt, avec le monothéisme, en unité. On n'est pas loin de voir ainsi s'équilibrer ce qui fait le propre de toute religion : le

rituel et la croyance personnelle (qui relève d'ailleurs de l'universel), source de la moralité qui s'intériorise [2]. L'âge axial connaît un refoulement problématologique qui diminue, avec les mythes qui ne sont plus que des mythes, le *logos* remplaçant le *mythos*, comme on le voit en Grèce. Mais vers la même époque, Bouddha, Confucius, les Prophètes, viennent buter sur des systèmes ritualisés du divin, et vont proposer des systèmes de transcendance qui valorisent et identifient la communauté, redéfinissant le rôle du clergé, pour que la communauté se redéfinisse davantage par des croyances communes. Le rabbin local va ainsi se révéler préférable au grand prêtre qui officie dans le Temple à Jérusalem. De même, le protestantisme, qui remet en valeur la communauté, va connaître un franc succès, quand l'Église catholique se sera considérablement réduite aux rituels de la munificence et du pouvoir absolu dans les divers Etats chrétiens.

III. Fonction des rites

Le rite vise à consacrer la différence, à l'honorer, à y sacrifier même, et partant, à rendre *présent* son objet dans le monde profane, au sein du groupe. Le rite associe sacré et sacrifice.

Le rituel est le fait d'une caste d'officiants et on comprend qu'il y ait eu des contrepoids sociaux qui se soient fait jour au fil du temps pour incarner un autre sens de l'*ethos* et de l'identité de chacun. Trop de rituel a toujours tué le religieux, tout comme trop d'intellectualisme l'a désincarné. Le métaphorique des croyances qui renvoient au-delà du sensible doit avoir sa contrepartie dans le réalisme de pratiques qui manipulent le divin, pour en obtenir salut et santé, bonheur et réussite, faute de quoi une autre religion va se substituer à celle qui est devenue trop abstraite ou trop concrète et rituelle. Le confucianisme chinois, quoique ritualisé, est avant tout une doctrine sur le pouvoir juste, légitime, tel qu'il doit être calqué sur la relation aux ancêtres, à la famille, au père qui règne sur elle avec bienveillance mais autorité. Autre chose est le salut, que permet la magie, en infléchissant le réel pour en tirer des avantages. Le *taoïsme* sera l'expression de ce ritualisme, ce que le bouddhisme avait d'ailleurs essayé d'être en Chine. En Inde, le bouddhisme a un rôle inverse, puisqu'il est très peu ritualiste en comparaison de l'hindouisme régnant, avec ses rites, ses interdits, son obsession de pureté propre aux castes qui ne doivent pas se mélanger. Chaque fois, le rituel vise à rendre concret et présent le divin que la croyance métaphysique projette en dehors du monde commun, le rendant presque

inaccessible. Si rite et transcendance se conjuguent pour former le religieux, c'est parce que le rite rend sans doute trop humain le divin, et que la différence des deux risque de se perdre dans l'opération rituelle. C'est pour cette raison que les Grecs inventèrent le concept de *beauté*. Seul un dieu a des proportions parfaites, et seul un dieu peut être nu, pour bien signifier que, malgré sa forme humaine, il est un dieu, car seuls les dieux peuvent faire ce que ne font pas les hommes. Ces statues d'êtres nus sont bien des expressions votives, des représentations du divin. Le nu est proscrit dans la cité au nom de la décence, mais cela ne vaut pas pour les dieux, puisqu'ils sont des dieux, cela ne vaut pas non plus pour les athlètes car, à l'image des dieux, ce sont des êtres d'exception, proches des dieux si on les compare aux autres hommes. Traduisez : ils incarnent *la* différence. Il faut donc pouvoir la traduire, la *représenter*. D'où la sculpture et plus tard, chez les Romains, aussi la peinture. Plus un dieu est lointain, moins le rite permet de se l'approprier physiquement, et plus le rite devient surtout communautaire, destiné à rassembler les fidèles et à leur donner le sens de leur communauté. Le judaïsme illustre à merveille cet éloignement du divin, et sa proximité constante dans la vie de tous les jours se ramène à la conscience d'être juif, qui est réglée par une foule de rituels. L'identité de Dieu, « *qui est celui qui est* », renvoie à l'identité du groupe, qui lui aussi est ce qu'il est par là même, et surtout par-delà les altérités menaçantes d'un monde extérieur hostile. Il n'empêche que le ritualisme juif, qui commence avec la circoncision, va trouver un allègement dans le christianisme, qui fera de l'incarnation en Jésus le pendant réaliste d'un monothéisme jugé trop abstrait. Le judaïsme, au fil du temps, subordonnera le rapport humain au divin par la Loi (*logos*), alors que le christianisme fera passer la communauté en premier, par le biais de la fraternité et de la charité, avant, et parfois, aux dépens de la Loi, entendue comme simple formalisme. L'*Épître aux Romains* rappelle que la Loi peut impliquer l'injustice, en raison d'une rigueur formelle implacable. La seule vraie Loi est alors celle du cœur, dit saint Paul, celle qui doit gouverner les hommes. À ce monothéisme, illustré par l'*ethos* du Christ, viendra s'ajouter le sens de la communauté des croyants, incarnée dans l'islam, troisième grand monothéisme, mais qui, lui, est centré sur le *pathos*, l'Autre, le primat de la communauté, l'appartenance.

Avec l'Église chrétienne, on voit apparaître, paradoxalement, la séparation du politique et du religieux. Le rituel domine au Moyen Âge. On a pu parler de cette époque comme étant celle du « culte des saints ». D'où la force du protestantisme, qui viendra remettre de l'équilibre par son souci de rétablir de la transcendance sans

médiation, rôle joué par l'Église catholique. Le rejet des images, comme celles de la Vierge Marie ou l'adoration d'autres saints, rétablissent ainsi la distance avec le divin et sa transcendance. Cela confirme l'idée selon laquelle le *monothéisme* est toujours le fruit d'une abstraction accrue, destinée à réunir symboliquement des communautés diverses au départ, comme des tribus ou des peuples. Ce lien est le résultat d'un refoulement problématologique qui diminue, du fait de l'accélération de l'Histoire, qui voit dans toutes les divinités des expressions affaiblies d'une seule, laquelle s'impose comme la seule clé d'interprétation et la seule littéralité qui fait transcender ces métaphores. Les Églises, ou les prêtres en général, vont servir de relais et de médiateurs à cette interprétation monothéiste. D'où l'intolérance et le conflit des communautés. Pour que l'on puisse déboucher sur le politique à part entière, « pur » si l'on peut dire, il faut que des Églises se constituent en dehors de ces communautés et que celles-ci en viennent à se penser en propre, souvent en dédoublant, en laïcisant les « valeurs axiales » de la religion. Et du même coup, le salut individuel se dissocie alors du bien-être collectif, et la religion qui se dégage va se limiter alors de plus en plus à l'espace privé.

La période axiale est ainsi le moment où se rééquilibre la communauté en compensant ses proximités par un renvoi plus fort à la transcendance qui lui donne sens, plus universellement, au-delà de toute proximité précisément. Les valeurs qui naissent dans ces moments axiaux de l'histoire de l'humanité structurent l'*ethos* (soi), le *pathos* (l'autre) et le *logos* (le monde et ses agencements) en exigences abstraites, en principes de comportement et de sagesse, qui se veulent universels. Les dix commandements en sont de bons exemples : le respect de la vie, de l'autre, de la famille, des anciens, la morale qui régit le couple et la sexualité, sont autant d'impératifs qui n'ont cessé de traverser les civilisations de la planète, sous une forme ou sous une autre. Ils ont servi à contester les pouvoirs comme à définir ce que l'on pouvait *faire*, *être* et *espérer* en ce monde. À ce titre, la religion est devenue l'*ethos* aux prises avec le temps qui passe, avec le malheur et la maladie, comme avec l'adversité et la mort. Dans le monothéisme, Dieu est conçu comme l'ultime rempart au changement, alors même que tout se métaphorise dans le monde sensible et devient incertain.

IV. L'autonomisation du politique par rapport au

religieux

L'Histoire qui s'accélère crée de la différence avec ce qui était, qui n'est plus tout à fait identique à ce qu'il était, sinon figurativement, métaphoriquement, comme manière de s'exprimer. Les identités qui tissent le discours constitué s'affaiblissent. Et pour nier l'Histoire qui bouscule ces réponses, il suffit de s'y agripper en considérant ces métaphores comme des littéralités déguisées, qu'il faut interpréter pour bien comprendre le sens inchangé et immuable de leur expression originelle. La religion est cet espace de réinterprétation du Même. Toujours pour dire la même chose, qui est précisément que le temps ne changera rien à l'identité de la personne, que seul le corps peut périr, que l'âme survit, se réincarne (Inde), devient ancestrale (Chine), mais demeure. La résurrection, le Jugement dernier, la récompense de la bonne conduite, sont autant de modalités de cet *ethos* aux prises avec l'Histoire, individuelle ou collective. Le divin ne s'abolit ni dans le rite, ni dans la seule croyance communautaire, il est alors ce qui demeure de bien quand on fait le Bien. Une espérance qui va traverser l'*ethos*, gagner le *logos* par la théologie, le *pathos* dans la communion avec Dieu et les autres. La politique peut alors devenir un lieu spécifique mais conflictuel, des identités et des différences, mais un lieu sans salut, sans continuité, même quand la politique se met au service de la religion. Les luttes politiques vont se distancier de tout rapport à l'*ethos*, tandis que l'*ethos*, va relever d'un champ propre, l'éthique. Ce qui est bien pour moi, comme ma survie, devient distinct de ce qui est bien pour tous, au fur et à mesure que l'Histoire s'accélère.

Mais l'Histoire ne s'arrêtant pas, croyances, rites et quête du salut vont se fissurer et faire question à leur tour, l'identité, devenir un problème, alors même que l'*ethos* religieux devait abolir tout problème. L'*ethos* est sous pression comme *réponse*, et apparaît tel, tout comme le *pathos* et le *logos*. D'où la rhétorique qui va formaliser leurs rôles respectifs.

V. La restructuration de l'*ethos*, du *pathos* et du *logos* en rhétorique à la suite des

mutations du *mythos*

L'Histoire qui s'accélère porte la problématisation au cœur même de tout l'édifice culturel. Le *mythos* se transforme lui aussi, pour apparaître de plus en plus comme composé de simples fables, destinées à nourrir le champ littéraire, notamment avec l'*Illiade* et l'*Odyssée*. Les réponses deviennent de plus en plus problématiques et se mêlent à celles qui restent valables comme réponses, créant ainsi de la confusion, sur laquelle les rhéteurs vont jouer. Platon reproche ainsi à la rhétorique de faire passer aux yeux des plus crédules des réponses qui n'en sont pas. Aristote, lui, préférera donner des règles pour justifier les bonnes réponses, les démarquant du même coup des autres qui sont devenues problématiques. Ce mouvement correspond à la naissance de l'argumentation, destinée à faire le tri entre les réponses plus ou moins crédibles et les autres.

La rhétorique, qui joue sur les réponses, et l'argumentation, qui prend à bras-le-corps les questions dès le départ, vont ainsi reprendre les composantes *ethos-logos-pathos*, par-delà le champ religieux ou mythologique. L'*ethos* (le soi), va définir l'orateur ; le *logos*, le langage utilisé pour le convaincre ou lui plaire ; le *pathos*, pour traduire les sentiments et les états d'âme qui ont présidé au problème qu'exprime l'auditoire. Ces trois éléments vont délimiter l'axe du discours, quel que soit son objet. La rhétorique, au sens large, suppose la distance avec autrui, la nécessité de le convaincre (par des arguments) ou de le charmer (par des réponses toutes faites ou éloquentes et stylées). Rien ne va de soi, et le problème y est à l'œuvre. L'écart entre les mots et les choses permet l'ambiguïté, tout comme celui entre les hommes rend possible la manipulation (ou l'accord). L'Histoire, en s'accéléralant, va néanmoins déplacer sur le *logos* le souci de trouver des réponses et de les démarquer des questions. Les valeurs établies ne sont pas forcément en cause (sinon, on ne convaincrat plus personne de quoi que ce soit), en tout cas pas de façon radicale. De cette mutation, va émerger une nouvelle vision du langage, du sujet et d'autrui. L'orateur va devoir mettre en œuvre des vertus et du caractère pour convaincre, une excellence dans des matières particulières, mais aussi une éthique (d'où le mot *ethos*) qui le rende fiable aux yeux des autres. Quant au langage, il va s'imposer comme le lieu de la différence question-réponse. On débat de questions, mais déjà le simple fait de parler ou de se tourner vers autrui pose question. Savoir de quoi on parle, c'est, comme on dit, connaître la question, comme parler, c'est en soulever une. Si quelqu'un me dit : « On se voyait souvent et on ne s'engueulait jamais », c'est parce que la question se pose, sinon pourquoi dire cela

? Tout le monde sent bien que s'adresser à quelqu'un le met en question : dites, par exemple, à votre chef : « Je vous admire parce que vous êtes honnête » paraîtra insolent et irrespectueux, car cela signifie que la question de son honnêteté se posait. L'orateur s'adresse d'ailleurs toujours à son interlocuteur *via* une image, une projection qu'il s'en fait, et il n'y aurait pas de désaccord ni finalement d'accord si l'orateur était d'emblée dans la vérité. Il y a ainsi un orateur réel, effectif, et un orateur projectif, qui est ce qu' imagine de lui l'auditoire ; et réciproquement, il y a un auditoire effectif, qui répond, et un auditoire projectif, qui est l'idée que se fait l'orateur de son interlocuteur. La rhétorique est ainsi une négociation de la distance entre les êtres (*ethos* et *pathos*) sur une question donnée (*logos*). Et cela ne peut fonctionner que s'il y a des règles qui président à l'accord et qui régissent le désaccord. C'est le jeu des valeurs. Les plus générales, les plus abstraites, sont les plus collectives, les plus fortes : la vie, la mort, la famille, la légitimité, et les plus discutables sont les plus personnelles, comme les opinions, les questions auxquelles elles viennent répondre. Le désaccord veut que la lecture que fait l'*ethos* diverge de celle qu'en fait le *pathos*, l'autre, ou même s'y oppose. On remonte alors d'une ligne pour aller vers des valeurs plus générales. On invoque alors la liberté, la justice, etc., avec lesquelles tout le monde est d'accord tant qu'on n'entre pas dans un contenu spécifique que ces notions recouvrent souvent distinctement chez chacun.

La hiérarchie des valeurs

La ligne-pivot entre le collectif et l'individuel est celle, encadrée, de l'identité et de la différence. La rhétorique s'impose comme valeur en devenant son propre objet.

Notes

[1] G. Balandier, *Le Pouvoir sur scène*, Paris, Fayard, 2006.

[2] Tout ceci est bien décrit (p. 11) dans un livre de Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire* (tr. fr. H. Naef), Plon, 1954.

Chapitre IV

Les questions de l'art et les fondements de l'esthétique

I. Qu'est-ce que l'art ?

Toute œuvre d'art soulève mais aussi exprime une série de questions qui sollicitent le spectateur, le lecteur ou l'auditeur. Chacun va répondre en sélectionnant ce qui lui plaît, ne pouvant répondre à toutes les questions impliquées et il appellera simplement Beau l'objet lui-même, faisant ainsi l'économie d'avoir à répondre à tout, ce qui ne serait pas possible. Cela a pu faire dire que le Beau se ramenait à une impression, à un effet de l'objet, ou encore à un condensé des réponses dans l'auditoire, allant de l'émotion au pur jugement de goût, désincarné et qui est alors simplement une réaction formelle à l'objet (Kant). Le plaisir esthétique coïncide avec le fait d'avoir pu éprouver l'œuvre d'art comme réponse, par ce renvoi à des questions et interpeller ceux auxquels elle s'adresse et qui se posent des questions du même coup sur l'accord à donner sur ce constat. Un accord, une unité entre récepteur et beauté se dégage. Le plaisir esthétique traduit subjectivement le constat du Beau *comme* relevant.

On sait que les Grecs inventèrent la beauté et ses canons pour démarquer les dieux (et les déesses) des humains. Ainsi, seul un dieu peut être nu et une déesse, avoir des proportions idéales (et irréalistes), même si leur sculpture a une forme humaine. Car, qui peut se balader nu dans la vie de tous les jours, sinon un dieu, et qui aura les proportions impossibles de la *Vénus de Milo* sinon, forcément, une déesse ? Ce qui sépare l'homme des dieux n'est alors rien d'autre que la beauté, inventée pour qu'on ne les confonde pas. La beauté relève de l'harmonie, de la symétrie, de la régularité, de proportions singulières, de la simplicité, bref, de la forme, qui est l'identité qui se maintient par-delà toute variation et les chapeaute, en quelque sorte. Ce sont parfois des questions, des énigmes issues du temps qui passe, c'est-à-dire des réponses problématologiques. Réponses ou questions ? Le Beau, parce qu'il stupéfie spectateurs ou auditoires, annule le

dilemme, rhétorisant les questions en les avalant, effectuant la différence problématologique sans la réfléchir, et cela à chaque époque, même si la densité problématique du beau est variable.

Les grandes questions qui retiennent l'art sont au nombre de trois. D'abord, celle de l'*ethos*, du soi, ce qui pose le problème de l'identité de l'homme dans un monde qui change. Les statues, et les sculptures en général, visent à immortaliser, littéralement, ceux qu'elles figent dans la pierre, leur donnant une identité pour l'éternité, alors même qu'ils sont morts depuis longtemps. La sculpture est le lieu privilégié de l'*ethos* en art. Vient ensuite la question du *logos* : représenter la nature et les choses, approcher le Tout au travers de microcosmes destinés à le traduire, faire usage d'analogies et de correspondances grâce à un langage symbolique de la grandeur, qui sert à la faire comprendre et y accéder. L'architecture urbanistique et religieuse a eu cette mission dès l'origine grecque. Reste enfin la question du *pathos*, où l'on définit l'altérité des autres. Les questions morales, politiques, où les vertus sont en jeu, comme le mal d'ailleurs, ont été l'objectif de la peinture : elle illustre les *problèmes* que pose l'Autre, que sont les Autres, et qu'ont les Autres, ou que le soi se pose face à eux, comme exalter le Bien, ses propres vertus ou prendre exemple sur celles des autres en se les appropriant symboliquement, tout comme elle souligne aussi le Mal et ses victimes, en les symbolisant et en les représentant comme tels.

Il se dégage ici une alternative fort importante qu'on ne peut manquer d'approfondir : la palette du jeu esthétique va du symbolisme, parfois extrême, à la représentation réaliste, qui peut aller jusqu'à la naïveté. C'est comme si s'inscrivaient des questions dans les objets esthétiques, par des analogies de plus en plus universelles, qui sont de plus en plus problématiques, comme des énigmes. Bref, on voit apparaître des formes qui résument la beauté de ces réponses artistiques. Le Beau annule ces questions, créant comme une évidence née de la distance contemplative que, par le plaisir esthétique, on constate sans plus se poser de questions, admirativement en somme. Mais la Beauté peut aussi coller d'emblée à l'objet, parce qu'il ne soulève aucune question, comme dans l'imitation de la nature. Il a alors déjà une forme qui fait plaisir, comme, par exemple, l'identité qu'il crée avec le réel. D'où le privilège de l'art-représentation et mimétique dans l'Histoire. Mais pourquoi cette variation formelle, possible, qui va de la figurativité au réalisme (*mimesis*) ? La raison est très simple. Quand l'Histoire s'accélère, ce qui est cesse forcément d'être tout à fait tel qu'il était, et si on doit caractériser l'identité qui se creuse et s'affaiblit en raison de cette accélération, on doit alors parler d'identité figurative ou fictionnelle, qui peut devenir tellement formelle qu'elle finit en

énigme, exigeant une nouvelle réponse artistique, plus réaliste, ce que n'assure plus la forme devenue énigmatique. Quand on veut maintenir la différence dans une identité, on utilise des métaphores, l'identité non littérale recouvre une différence littérale : « Richard est un lion » est une identité qui recouvre en réalité une différence, puisque, dans les faits, Richard n'est pas un animal, mais un humain. Il est donc autre tout en étant le même, mais la métaphore permet le maintien de son caractère identitaire d'être humain, sans prendre ce qu'il est devenu au pied de la lettre. Cette identité est en réalité une identité figurative. L'affaiblissement des identités ne fait plus du langage identitaire antérieur qu'une façon de parler, destinée à avaler ce qui est, alors même qu'il n'est déjà plus tel qu'il est par d'autres côtés. Certes, Richard n'est jamais devenu vraiment un lion, mais il s'est révélé lion en étant courageux comme lui, sans cesser non plus d'être ce qu'il était par ailleurs, une identité globale qu'il faut bien traiter métaphoriquement si on veut encore parler d'identité. Il est lion par analogie, du fait de la projection de son courage en lui, car le lion et lui présentent tous deux en commun le courage. Ce qui est n'est plus ce qu'il est tout en l'étant encore, ce qui renvoie à une historicité qui s'exprime comme une métaphore, qui est l'affaiblissement de l'identité. Mais si c'est l'être, tout ce qui est, qui s'affaiblit dans le réel même, si la réalité non plus n'est plus ce qu'elle était tout en étant encore la réalité, l'être faible est à la fois celui du langage figuratif et celui du langage réaliste, de la réalité même, soumise aux changements. On ne sait plus, avec le temps, si le figuratif, devenant de plus en plus énigmatique, se distingue encore du langage des réponses qui se réfèrent à la réalité. Jusqu'au jour où, l'Histoire s'étant encore accélérée, le figuratif est encore plus problématique, comme étiré sur lui-même, dominant, écrasant, rendant naïve toute représentation réaliste. Le figuratif apparaît comme tel pour s'imposer à l'attention comme faisant expressément problème. Le figuratif étant de moins en moins représentationnel, il opère finalement comme un appel à un mode nouveau de réponse, ce qui débouche sur un renouvellement du réalisme et de la *mimesis*, poussant l'art à prendre d'autres formes ou à céder la place à d'autres arts qui vont pouvoir assurer cette tâche. Les métaphores, en devenant de plus en plus perceptibles comme telles, cessent d'être des réponses, pour se muer en questions qui se posent, comme l'atteste, par exemple, l'évolution picturale qui va de la Renaissance à l'âge baroque, où le maniérisme et le formalisme n'ont cessé de se renforcer et de dominer la scène artistique, exigeant un retour à du répondre qui soit distinct et plus réaliste. Ainsi voit-on naître l'opéra (en 1607, à Venise, quand la peinture ne peut plus se renouveler du fait d'un maniérisme encombré) avec ses représentations, quand l'art devient de plus en

plus instrumental, abstrait et donc figuratif. Mais au début du mouvement qui voit l'Histoire creuser, problématiser les réponses, celles-ci se muent de plus en plus en questions, et on ne parvient plus à distinguer ce qui relève désormais de l'ordre des questions et ce qui fait encore partie de celui des réponses. N'est-ce pas là tout le drame d'Hamlet qui, plongé dans la confusion, ne sait plus décider, ni agir dans un sens plutôt que dans tel autre, sans que l'issue en soit tragique ? L'Histoire métaphorise les réponses qui finissent par poser question, questions qu'elles étaient censées avaler. L'art, au fond, crée la confusion et par là, l'illusion. Ses opérateurs sont l'analogie et la ressemblance, la symétrie et la représentativité, mais aussi la différence. Identité et différence ; traduire l'identité alors même que la différence s'installe, et qu'il faut exprimer ce qui reste avec ce qui change, utiliser les apparences, les créer même, c'est faire œuvre d'art. Elles vont y révéler l'identité au travers de différences, malgré elles. Le propre du plaisir esthétique est de télescoper les différences, et de faire de l'identité avec ce qui est faiblement identique. Cela explique le plaisir qu'il y a à percevoir les analogies, les ressemblances, les similitudes, les métaphores que produit l'art quand l'Histoire creuse les identités et les métaphorise. L'art va l'exprimer de deux manières, par de nouvelles réponses et par la métaphorisation des anciennes, qui seront prises, en tout cas au début, pour réalistes également. Cette opposition mouvante, historiquement et formellement, du réalisme et du figurativisme n'est pas sans rappeler celle des réponses et des questions : trop de figurativité exige de nouvelles réponses, d'autres formes où il faut du réalisme, alors qu'au début, on ne perçoit pas tout de suite que la figurativité ne pourra longtemps passer pour réponse nouvelle. C'est à ces moments-là que l'indifférenciation question-réponses, l'*in-différence problématologique*, est à son comble. On s'y perd et le trouble s'installe dans les esprits. Le Beau ne sert-il pas à rétablir la différence, comme celle des dieux et des hommes chez les Grecs ? Le Beau n'est-il pas destiné à occulter précisément la problématique d'avoir à dissocier ce qui est problématique et ce qui ne l'est pas ? Pour ce faire, il ne peut que gommer ce qui est de l'ordre des questions et ce qui traduit l'ordre des réponses. Le Beau est un effet autant qu'une propriété, une réponse subjective autant qu'un trait de l'objet, une distance qui est recrée autant que le condensé d'un ensemble de questions posées par les choses, questions qu'on enfouit dans l'indéterminé pour ne pas avoir à les résoudre. On passe sous silence les propriétés harmoniques, les rapports d'analogie que ces attributs révèlent, la perfection qu'elles évoquent en réponse à une question que ces attributs soulèvent. On en fait l'économie : on dit simplement « c'est beau », et on admire. Et toute la distance est là, évoquée en une fois. Le Beau est-il toujours synonyme d'art ? Pas

nécessairement. Pourtant, c'est seulement l'art qui crée l'énigmatisme enfoui dans le Beau. Une belle femme est toujours distante, mais si son habillement, sa démarche, son regard, ses formes, suscitent le désir (de l'approcher pour la conquérir), on ne dira plus qu'elle est belle, mais qu'elle est jolie ou désirable, le problème soulevé est déjà dans le désir de rapprochement qu'elle suscite. Les femmes belles se plaignent d'ailleurs souvent que les hommes ont peur de les approcher, et inversement, il n'est pas rare de voir un homme qui vit avec une belle femme se voir reprocher de ne plus la remarquer, la proximité prolongée lui ayant fait perdre tout attrait. Il ne la perçoit même plus. Un beau paysage garde, lui, l'effet de sa distance, comme la femme belle. Il stupéfie, nous enveloppe dans le *sublime*, comme eurent dit Burke et Kant au xviii^e siècle, précisément en raison de la distance. L'art ne peut s'emparer du Beau qu'à certaines conditions. La question, ici, c'est le mystère, la grandeur de l'œuvre d'art qui représente la montagne, source de nombre d'effets esthétiques, et non l'apaisement que la montagne réelle propose. Si la belle femme et le paysage ne sont pas des œuvres d'art, cela tient à ce que la beauté qui s'y joue n'est pas de l'ordre de l'Histoire qui s'accélère, avec son besoin de maintenir les identités figurativement et de les représenter. L'œuvre d'art, c'est l'Histoire qu'on rend physiquement présente, c'est la beauté que l'on fabrique en réponse à une question, pour l'exprimer, et, ainsi, faire face aux identités et aux différences engendrées par l'Histoire. La beauté des ruines en fait des œuvres d'art, qu'on les visite ou qu'on les peigne.

Le plaisir esthétique a également son origine dans le corps, comme tous nos plaisirs sensibles, à une différence près, qui est de taille : l'esthétique repose sur la distance. La vue et l'ouïe sont à la base des beaux-arts et de la littérature, ce sont des sens qui nous éloignent du corps, et c'est ce qui procure du plaisir, à l'inverse des autres plaisirs des sens, comme le toucher ou le goût, qui, eux, reposent sur une proximité recherchée, plus immédiate avec le corps. On sent, on mange, on boit, on avale, on s'approprie l'objet du plaisir, à l'inverse de l'esthétique, qui met le corps à distance, comme pour mieux en refouler les problèmes et les exigences. Le plaisir esthétique nous libère de notre propre corps comme problème et ouvre à la satisfaction intellectuelle *via* les sens, même, sinon surtout, dans la contemplation du corps de l'Autre. Une maîtrise, une souplesse, une forme, une soumission ? Le spectacle du corps de l'Autre met le corps dans la distance, ce qui est plaisant et rassurant. Le corps à distance ne pose plus problème *pour moi*, au contraire. Le plaisir érotique, qui s'enracine dans le voir, n'a pas d'autre origine. Le plaisir des sens se distingue du plaisir esthétique, comme le proche du lointain.

L'esthétique est une réponse *sollicitée* (puisque réponse) sur ce dont il est question, l'identité de l'œuvre d'art s'établissant par cette réponse qu'est le Beau, en se rendant indépendante du plaisir esthétique qui en établit le constat. Le plaisir esthétique met en relation la forme comme forme figurative ou réaliste que prend la réponse qui en est l'objet, et c'est une gradation qui va du réalisme le plus imitatif au figurativisme le plus abstrait. Le sujet se plaît à pouvoir faire de la différence une identité (fictive) avec soi, éprouvant, malgré la distance, un accord qui conforte toujours le moi quand il l'obtient des autres en observant le monde et ce que les hommes en font. Le plaisir qu'éprouve le sujet voit ainsi le Beau dans ce qui plaît esthétiquement, réalisant par là un accord entre soi et l'autre. La quête d'un tel accord passe par la sensation, mais cet accord est au fond un plaisir intellectuel où la sensation n'est qu'un marchepied, et non la fin. On pourrait sans doute soutenir que tous les plaisirs du corps ne sont pas seulement de la sensation, mais un jugement de domination, ou même une volonté de subordonner un corps qui est l'Autre en nous, que je suis et ne suis pas, n'étant pas qu'un corps, et surtout, n'étant pas ce corps que j'*ai* mais que je ne *suis* pas, étant bien davantage ou en tout cas, étant autre. Le plaisir esthétique me garantit cette distance une fois pour toutes, dans une permanence que, finalement, l'œuvre d'art seule permet de retrouver ou de réaliser. L'art, c'est l'identité qui se fabrique avec des différences, celles que creuse l'Histoire. L'énigmaticité qui en résulte est transfigurée par la figurativité de l'art et pas le réalisme plus ou moins accusé selon les arts et les époques. Le Beau exprime ce passage à la réponse, tout comme le plaisir esthétique en traduit l'accès et le cheminement. Le questionneur accomplit une résolution pour accéder à ce qui le dépasse, ce qui demeure le fruit d'un choix qu'on a pu appeler le *goût*, voire le *bon goût*. La réponse esthétique est toujours un choix face à un ensemble de questions que propose ou pose l'objet, et l'éducation esthétique ou plutôt artistique nous incite à les voir, à en prendre conscience, à dépasser l'impression vers la prise en compte de ce dont il est question (parmi d'autres questions possibles et tout aussi impliquées dans une réponse). La réponse qui fait l'objet de l'attention esthétique est perçue comme telle, là où le goût s'efforce de repérer ce pourquoi et par rapport à quoi elle est *réponse artistique*.

On est loin ici des esthétiques traditionnelles, qui ont peu pris en compte le questionnement et l'énigmaticité causée par l'Histoire qui s'accélérait. Kant ramenait l'esthétique au jugement de goût, au subjectif, même si ce jugement se voulait universalisable. Or, pour le sujet, ce qui plaît peut aussi bien être un match de football qu'une peinture de Léonard de Vinci. Le sujet ne fait pas de différence dans

ses sensations, il réagit de la même façon, au beau naturel comme au beau artistique. Le Beau y est assimilé au plaisir du Beau, et on ne peut plus hiérarchiser objectivement ce qui est beau, si celui-ci se décide au niveau de la seule subjectivité. Avec Hegel, on passe de la *demande* esthétique à l'*offre*. Hegel se refuse à aborder l'esthétique à partir du sujet, mais préfère s'attacher au Beau artistique. Ce qui le retient, c'est de pouvoir expliquer les arts, leur surgissement, leur effacement, les formes qui prédominent à l'âge classique ou à l'époque romantique. Dès lors, l'art des jardins, la danse ou le sport ne possèdent plus la même valeur esthétique. Le plaisir esthétique n'est plus l'objet de l'esthétique, mais c'est l'offre d'art qui l'est devenue. Il faut bien sûr faire la synthèse entre ces deux points de vue et, pour y parvenir, dépasser ce en quoi ils s'excluent. Le plaisir esthétique se réalise pleinement dans l'art parce qu'il y trouve les réponses à l'Histoire qui s'accélère et à l'énigmaticité du monde qui augmente. Il répond par le plaisir à retrouver les questions qui se jouent et que le Beau traduit en réponse, en œuvre. Mais comment expliquer les arts, leur diversité, la prédominance des uns à telle époque, leur transformation à telle autre, leur complémentarité à un autre moment ? Pourquoi les beaux-arts sont-ils trois, pourquoi la littérature existe-t-elle et prend telle forme, poésie à un moment, théâtre à tel autre, ou même les deux à la fois ? Pourquoi y a-t-il plutôt du théâtre à Paris et de l'opéra à Milan ? Pourquoi, au xv^e siècle, la sculpture est-elle dominante à Florence et inessentielle à Bruges ? Pourquoi y a-t-il du nu dans l'art grec et des paysages dans l'art chinois ? Bref, qu'est-ce qui est de l'ordre de la seule structure des arts et concerne leurs rapports internes, et qu'est-ce qui s'explique plutôt par des prédominances qui se jouent au niveau national ? Ce sont là autant de questions qu'une esthétique moderne se doit d'aborder, en laissant de côté le simple recours à la subjectivité, pour articuler à la fois ce qui relève de l'histoire des arts et les relations de structure qu'entretiennent les arts (une sculpture est dans un temple ou une église, ou encore sur un forum, mais pas dans un musée).

II. *Ethos, pathos, logos* : histoire et structure dans les arts

Sculpture, peinture, architecture, pour respectivement, l'*ethos*, le *pathos* et le *logos*. Si l'on considère qu'il y a, pour chaque forme artistique, un aspect figuratif et un versant réaliste, on obtient le tableau suivant, en tout cas au départ (grec) de notre civilisation.

Rappelons que l'*ethos* renvoie au soi et ici, puisqu'il s'agit d'art, à l'expression du soi, de l'identité, ce qui peut aller de l'éloquence à la sculpture, de la poésie à diverses formes lyriques, où le *je* parle (le roman en est une forme moderne). Le *pathos*, c'est le faire-voir, l'altérité, avec le théâtre, la satire qui est une forme de conversation théâtrale, la peinture, mais aussi la musique d'Église, qui est très théâtrale avec la pluralité de voix (polyphonie). Enfin, le *logos*, c'est ce qui colle le plus à un ordre du monde, à la société, au cosmique, comme l'architecture, l'épopée, l'histoire, comme les histoires qui reflètent non le *je* mais des personnages plus ou moins allégoriques où se distribue l'ordre objectif, avec des personnages qui incarnent des types sociaux bien précis (comme le prêtre, par exemple).

Les complémentarités esthétiques dans les beaux-arts

~~Pathos~~

~~Figurativité~~

~~Structure~~

Les cases qui sont incomplètes vont se remplir, et c'est à ce stade qu'on voit l'Histoire agir, de même que dans les glissements de figurativité au sein du tableau.

À l'aube de l'ère grecque et romaine, la peinture, de réaliste, va évoluer vers une plus grande figurativité durant le dernier style (45-79 après J.-C.), à l'époque de Néron, vers 64. Des glissements vont s'opérer en art. Ce qui retient l'attention, c'est la logique de ces *complémentarités esthétiques*. Leur tableau est essentiel, car il exprime la structure fondamentale des arts plastiques ou beaux-arts dans toute société, comment ils se complètent et quel rôle ils jouent chacun. Expliquer l'art, c'est toujours expliquer *des* arts. Ce faisant, on est confronté au débat entre l'histoire et la structure, mais avec la problématologie, leur mise en relation n'est pas source de conflits, au contraire. Voyons maintenant comment se compose, de façon générale, le tableau des complémentarités esthétiques en littérature.

Les genres littéraires

~~Pathos~~

~~Figurativité~~

• rhétorique centrée sur le *logos* stylisé
~~Rationalité~~ (vision centrée sur l'*ethos* selon Cicéron)

- nouvelles

Souvenons-nous du tableau de ces genres que donnait Aristote :

~~Edgbs~~

genre épique

Pour comprendre l'ensemble littérature-arts, superposons les deux tableaux précédents :

Arts et littérature

~~Edgbs~~

Épique

• épique

Réalisme

• philosophie

Clairement, plusieurs arts et genres littéraires semblent occuper les mêmes cases. Et c'est là que l'Histoire joue un rôle majeur. Ce genre de tableau n'offre jamais qu'une image instantanée dans une évolution qui « fait bouger les cases », comme on dit. Rappelons d'ailleurs en quoi consiste cette évolution sur le plan formel : une figurativité accrue, un formalisme plus grand, une métaphorisation plus forte du répondre, à la suite d'un refoulement problématologique qui ne cesse de diminuer. La problématocité finit par être perçue telle et ne peut plus s'annuler dans des réponses qui font comme si on l'avait résolue, ce qui a pour conséquence que l'art va devoir s'orienter vers des formes nouvelles de réalisme, auquel étaient attachées les réponses artistiques figuratives au début.

Examinons donc les rapports entre histoire et structure chez les Grecs. Là aussi, on peut dresser le tableau des genres littéraires comme on l'a fait plus haut :

Genres littéraires dans la Grèce classique

~~Edgbs~~

Épique (Homère), Sophocle, Euripide)

Réalisme (Héraclite, Thucydide)

• Philosophie (dont la rhétorique d'Aristote)

L'évolution va consacrer une domination de la sculpture (la case « *ethos* réaliste » étant vide) dans les beaux-arts. La sculpture, qui exprime l'humain, va remplacer une éloquence condamnée ou avalée dans le *logos* par la philosophie, et intégrée par elle avec Aristote. L'architecture, majestueuse, se substitue au genre épique dans la glorification des valeurs de la cité dès le v^e siècle. Quant à la peinture, elle jouera un rôle limité aux vases, offrant un spectacle éclipsé par les œuvres théâtrales, comme auparavant, par les bas-reliefs sur les monuments. La peinture sera d'ailleurs d'autant plus figurative et scénique que la sculpture est de plus en plus réaliste au sein d'une insertion architecturale forcément figurative. De manière complémentaire et corrélative, la prose deviendra plus philosophique, recapturant une réalité dominée, même en sculpture, par l'architectural. Le théâtre se développera en tragédies et en comédies, la peinture se bornant, pour autant qu'on le sache, à décorer les vases de façon assez théâtrale. Avant que les beaux-arts ne se transforment définitivement en monde baroque à l'époque hellénistique (cf. les poses du *Laocoon* et le figurativisme de certaines mosaïques, par exemple). Les comédies de Ménandre vont prolonger et réorienter la comédie. On y trouvera des *types* d'individus et de comportements qui vont faire l'objet de dérision, dans un monde fort encadré politiquement. Le réalisme est dans la description de vertus désormais impossibles, vu le contexte social. D'ailleurs, les philosophies qui naissent à cette époque valorisent la prise de distance : ce sont l'épicurisme (ou comment éviter la douleur) et le stoïcisme (ou comment y résister et ne s'abandonner avec résignation qu'à ce que l'on peut obtenir sans souffrir).

Prenons maintenant l'exemple de Rome [1], peut-être moins connu que celui de la Grèce, parce qu'estimé sans originalité. Depuis Winckelmann, on a cru que l'art romain n'était qu'un avatar ou une pâle copie de l'art grec. C'est bien sûr faux, ne fût-ce que parce que ce sont deux sociétés structurées différemment sur le plan social, avec des visions différentes de l'art et de ses raisons. Les Grecs étaient obsédés par l'identité de la cité-État, avec un idéal démocratique, alors que les Romains ont toujours été travaillés par les différences sociales, culturelles et politiques, qui constituaient l'armature de leur société : différences sociales, politiques, culturelles, entre les peuples de l'Italie et Rome, entre les peuples conquis et eux-mêmes. La Grèce est une civilisation du *logos*, Rome, de l'*ethos*. En Grèce, quand le *mythos* s'effondre, c'est-à-dire la mythologie fournie à titre d'explication générale du monde, les mythes ne sont plus considérés que comme de belles histoires. Un nouveau *logos* va s'imposer à la place. Cela donne naissance à la logique et à la géométrie (de Thalès à Euclide), mais

aussi à la physique, à la métaphysique, à la biologie, etc., afin de donner de nouvelles explications plus crédibles du monde et de la société. La rationalité occidentale est née. En revanche, les Romains n'éprouvent pas le souci de devoir expliquer le monde en inventant une rationalité nouvelle, ils font leur celle des Grecs. Si on est au cœur d'une civilisation de l'*ethos*, du soi social et politique, c'est parce qu'il s'agit de se doter d'une identité commune, par-delà les diversités ethniques, culturelles et économiques, ce qui se fera grâce à une rhétorique qui communique à tous la grandeur de Rome que tous ces peuples ont l'honneur de partager. La croyance s'efface devant le rituel, d'où les formes que *prend* l'obligation et qui vont s'incarner dans le droit romain, la grande nouveauté intellectuelle du monde latin. La rhétorique romaine n'est pas une rhétorique centrée sur le raisonnement, comme chez Aristote, mais davantage sur la manifestation de la grandeur et de l'universalité de l'impact qu'il faut avoir sur les foules. C'est une rhétorique qui ne peut se satisfaire des seuls discours, mais qui va s'exprimer dans les bâtiments, les spectacles, les statues, ou même les villes. Pour impressionner les citoyens, pour convaincre les gens de façon générale, ce sont les vertus de l'orateur qui sont invoquées et qu'il faut mettre en avant. On est convaincu et séduit par *celui* qui s'exprime, comme par la manière dont il le fait, plus que par toute déduction. C'est le rôle social qui traduit l'*ethos*, donc l'excellence (comme celle dont se réclame l'empereur qui gagne des victoires, par exemple, et qui érige un arc de triomphe commémoratif). Ce sont des vertus de généreux donateurs, de patrons, de consuls, d'avocats, qu'émanent l'autorité et la fiabilité de ce qui est dit. On est loin de la rhétorique grecque, et parfois optimiste, d'Aristote, qui plaçait dans la forme du raisonnement (l'*enthymème*) ce qui doit emporter la conviction de l'auditoire. À Rome, ce sont plutôt des codes et la position sociale des gens, les vertus qui leur correspondent et dont ils font preuve, qui sont persuasifs. L'importance accordée aux différences en tous genres implique qu'on les mette en évidence, ce qui est le rôle dévolu à la rhétorique. À Rome, on la retrouve partout. Cela va jusqu'aux jeux du cirque, où l'on écrase des êtres considérés comme extérieurs à la communauté, et à ce titre, jugés de trop. Leur mort sert à conforter l'unanimité dans la cité, l'union de tous dans la romanité, malgré les distinctions qui prévalent dans la société et qu'on oublie le temps des jeux. De façon complémentaire, mais plus intellectuelle, le théâtre, qui est aussi construit *dans* la cité, et non comme en Grèce, souvent en dehors, à flanc de coteau entre les dieux et les hommes, doit cette fois mettre en garde le citoyen contre l'effacement des « bonnes » différences, celles qui sont légitimes, et illustrer les conséquences funestes de leur amalgame avec les « mauvaises », tels le meurtre,

l'abus de pouvoir (Sénèque), l'inceste, le viol, le sacrifice de membres de sa famille, etc. Le spectacle de leur effacement doit éduquer et montrer combien il est fondamental de préserver ces différences, pour ne jamais perdre de vue la *valeur* de l'ordre social qui les assure. Mais on rira aussi de certaines différences, car le théâtre cultive également la comédie, comme par exemple celle du vieillard qui se prend pour un jeune séducteur (Térence), ou de l'homme de bien qui s'amourache d'une prostituée, croyant avoir affaire à une femme parée de toutes les vertus. Ici aussi, on trouve des différences qui devraient prévaloir, mais comme leur non-respect ne menace pas véritablement l'ordre social, cet « oubli » fait plutôt rire. La comédie est bien évidemment une mise en garde, comme la tragédie, mais le spectacle du ridicule suffit à créer la distance recherchée. Le théâtre, comique ou tragique, est bien le lieu où la différence se donne en spectacle. Il s'agit de repérer les justes différences, alors que l'amphithéâtre exalte les mauvaises, en excluant par la violence. Il offre l'unité renouvelée de la cité, sur le dos des victimes, précisément. L'architecture d'un amphithéâtre est déjà éloquente. Il se veut clairement l'image d'une société en quête d'unité. Comme le spectacle des jeux a pour intention de réaliser cette unité, l'amphithéâtre se présente tout naturellement comme un bâtiment fermé sur lui-même, ovale ou rond, une petite Rome à lui tout seul.

Si maintenant, on se centre sur les différentes formes artistiques, de la République à l'Empire, on peut dresser les tableaux suivants qui en récapitulent les moments clés. En fait, la création théâtrale proprement romaine (avant l'exception que représente Sénèque au i^{er} siècle apr. J.-C.), s'arrête à la mort de Térence, en 159 av. J.-C. Si Pompée décide de bâtir un théâtre à Rome vers 55 av. J.-C., et Auguste, de faire de la ville un théâtre en soi, où la représentation est constante, c'est sans doute parce que la création théâtrale proprement dite est épuisée et que sa fonction de représentation des justes différences à valoriser ou simplement à ne pas négliger, doit trouver autrement son expression. C'est la même époque qui voit s'épanouir, très logiquement d'ailleurs, l'art oratoire avec Cicéron, l'histoire avec Tite-Live, et l'épopée avec Virgile, et son *Énéide* (29-19 av. J.-C.). Quant à la peinture, son évolution est surprenante. Divisée en quatre périodes, donc en quatre styles (premier style, 200-90 av. J.-C. ; deuxième style, 90-16 av. J.-C. ; troisième style, 16 av.-45 apr. J.-C. ; quatrième style 45-79 apr. J.-C.), elle subit un changement révélateur sous le principat d'Auguste, comme d'ailleurs la ville de Rome, ce qui n'est pas sans rapport. Le Forum est bâti à l'image d'un temple, en ayant comme lui une forme rectangulaire, mais c'est aussi la forme que prennent les grosses villas. Elles possèdent une structure

rectangulaire centrale (le péristyle), autour de laquelle sont ordonnées les pièces d'habitation. La *peinture* servait à marquer à l'intérieur le rapport à l'extérieur, puisqu'il n'y avait pas de fenêtres. Ces pièces s'ouvrant, de l'autre côté, sur la cour intérieure. La peinture représentait alors des jardins, des édifices en trompe l'œil, des perspectives urbaines. Par projection de l'extériorité, l'espace privé renvoyait à l'espace public, qu'il mettait à distance sous forme de spectacle pictural. Des panneaux faisaient penser à ceux d'une fenêtre et rendaient théâtrale la vision de cette extériorité publique. Or, Auguste va transformer la ville en théâtre, l'ornant de fonds de scène, avec quantité de statues d'ancêtres prestigieux. Le Forum, la ville même, prenant l'allure d'un théâtre, rendait caduque la théâtralité en peinture. La peinture, en ces années 20 av. J.-C., va donc se déthéâtraliser, pour ne pas faire double emploi et perdre ainsi toute spécificité, pour évoluer vers une figurativité accrue. Les scènes mythologiques vont remplacer la vision théâtrale ou architecturale du deuxième style, afin d'illustrer plutôt les vertus que doit incarner l'homme nouveau de l'empire naissant. Poétique, la peinture n'a plus besoin du réalisme qui s'accomplissait dans la représentation d'une théâtralité qui, désormais, caractérise le monde de la ville, à elle seule un théâtre de par ses édifices. L'Histoire aidant, cette figurativité augmente, trouvant dans la peinture son expression naturelle, au point qu'on aura, sous Néron, une peinture de plus en plus baroque et ornementale, ne « représentant » plus rien d'autre que l'effet produit à contempler les formes en elles-mêmes.

L'art romain et la littérature jusqu'à la fin de la République

~~Edghe~~

~~Figurativité~~ [la] grecque

• architecture

~~Romains~~ (César, Salluste)

• ~~comédies~~ (Cicéron)

• comédies de mœurs (issues des Grecs de l'époque hellénistique : Ménandre, puis, typiquement romaines, les comédies de Térence)

******L'art romain et la littérature à partir de l'Empire (27 av. J.-C.)*

Malheureusement, les spectacles violents de l'amphithéâtre vont de plus en plus monopoliser le *pathos*, mais là, on n'est plus dans le domaine artistique. Quant aux « romans », ils vont remplacer les péripéties théâtrales (écrites cette fois en « Je »). Issus du roman grec, ces romans sont souvent des « odyssées » revues et corrigées, où les

amants séparés et livrés aux pires tourments finissent par se retrouver, grâce à leur bonne fortune, car évoluant dans un monde sans dieux (alors que dans l'*Odyssée*, ils sont omniprésents).

III. Figurativisme et réalisme dans les arts et les lettres de la Renaissance au XIX^e siècle

Et à l'époque moderne ? La Renaissance du Nord et la Renaissance Italienne sont synonymes d'un renouveau majeur de la création artistique. Mais ce n'est que vers 1450 qu'on peut soutenir que le réalisme caractérise la première, tandis que le langage figuratif et allégorique domine la seconde. C'est ce qui fait qu'on n'a guère de sculpture flamande majeure : cela aurait rendu redondant le réalisme pictural, alors que l'Italie connaît une incroyable créativité en sculpture. On pense au *David* de Donatello et à celui, gigantesque, de Michel-Ange. Mais la révolution dans les beaux-arts ne vient pas de rien et se trouve être précédée par de grands changements en littérature, laquelle piétinera par la suite. D'où l'espace occupé par les beaux-arts à la Renaissance. C'est là qu'on voit la force explicative des tableaux qui articulent les complémentarités esthétiques. Dante (1300) crée le nouveau *logos* littéraire en écrivant en italien plutôt qu'en latin. Il s'agit d'une véritable épopée, au point qu'on a pu dire de Dante qu'il était le Homère des temps modernes. Le lyrisme et le comique vont s'affirmer en propre par la suite et on aura, dès 1350-1370, les nouvelles de Boccace, très réalistes et satiriques, et l'invention de la poésie européenne, avec Pétrarque. Pas de théâtre comique avant la *Mandragore* de Machiavel au début du xvi^e siècle, et pas de tragédie non plus, sans doute parce qu'en Italie, les beaux-arts, notamment la peinture, vont monopoliser le champ de la représentation, rôle que remplira ensuite l'opéra. Le théâtre affirme les justes différences, dont celles qui ont le plus besoin de légitimité dans un monde aristocratique, qui sont celles qui nourrissent et fondent la royauté. Il y a donc du théâtre, au xvii^e siècle, surtout là où il y a des monarchies, comme en France, en Angleterre (dès la fin du xvi^e siècle), et en Espagne, mais pas en Italie, où le problème du pouvoir est communal et les oligarchies, urbaines.

Les arts et la littérature, à Florence en particulier et en Italie en général, révèlent un lent abandon du gothique en architecture et du

style byzantin en peinture, avec ses fonds de tableau dorés. Le naturalisme, le réalisme pictural, va dominer la peinture italienne, dès Giotto. *La Prédication aux oiseaux* de Giotto est une fresque, parmi d'autres d'ailleurs, où l'on peut voir, comme dans la peinture romaine, des paysages de ville et de remparts se dessiner dans l'arrière-fond, afin de souligner le réalisme du message religieux.

Ce n'est qu'après que, l'Histoire aidant, la figurativité va s'accroître et par là, se démarquer de la peinture du Nord. Le théâtre, qui est le grand absent au Moyen Âge (on ne peut pas rire après la mort du Christ et on ne peut rien représenter non plus qui soit plus tragique que cet événement) ne peut occuper le champ du *pathos*. Ce sera la musique qui va le faire. Théâtrale par elle-même, puisqu'elle trouve son expression originelle dans les chants de messe, la musique est à l'époque un chant, polyphonique, avec des répondants, et lentement, elle devient monodique, en Italie, avec un ténor et des variations de voix (ou des voix qui appuient le ténor, la teneur du chant). Avec plusieurs voix en contrepoint, on reproduit les rôles de répondants sur un thème central, comme au théâtre. La messe est un spectacle qui doit édifier les foules, avant que la peinture d'Église ne le fasse à son tour, pour remplacer une polyphonie qui tend à disparaître partout.

La grande révolution littéraire à cette époque est donc due à Dante, avec la *Divine Comédie* (1320). Elle fait le lien entre le macrocosme et le microcosme, elle métaphorise la correspondance entre l'univers chrétien et les parcours individuels ou historiques, elle établit des analogies, des passerelles entre des mondes et des actions. Dante fait le pont entre l'ancien et le nouveau, lequel est une métaphore du premier. La souffrance du péché ne débouche que sur l'imaginaire des justes rétributions (chrétiennes) à l'échelle cosmique. Au déchirement de l'Histoire, du réel, correspond la peine cosmique de l'enfer, et l'amour seul, comme dépassement de la différence, permet d'assurer l'unité, la paix et l'Histoire accomplie (ailleurs).

Le tableau des arts et des lettres en Italie (1250-1350)

~~Edgar (Günther)~~ *Le monde de l'univers*

~~Figini (Günther)~~ *Le monde de l'univers* (1935) ; Landini)

~~Réa (Günther)~~ *Le monde de l'univers* (1935) ; Renaissance (Giotto, 1300)

Quant au *Décameron* de Boccace, le réalisme de ses nouvelles précédera l'histoire véridique, celle qu'écrira Guichardin, et surtout Machiavel, avec ses *Histoires florentines*, à peu près un siècle et demi

plus tard. Si l'on dresse un tableau des arts et des lettres les plus significatifs de 1500-1600 pour l'Italie, on observe un plus grand figurativisme en peinture (maniérisme). La musique, dès 1607 (Monteverdi), se tourne vers l'opéra, tandis que la comédie est monopolisée par Machiavel, en 1518, avec la *Mandragore*, la première comédie moderne en Europe. Goldoni ne prendra sa succession qu'au xviii^e siècle. Le figurativisme pictural sera associé à la perspective, dont le but est de créer de la distance entre le monde sacré et le monde profane, politique. Jésus, la Vierge Marie, ne sont plus auréolés d'or, ils sont simplement *devant*. Quand la perspective cessera d'être utilisée, parce que trop « réaliste », avec Léonard de Vinci par exemple, l'énigmaticité sera symbolisée autrement, par le sourire mystérieux de la *Joconde*, ou encore par la rupture que l'on observe dans les paysages de l'arrière-plan. Raphaël et Michel-Ange suivront cette tendance, exprimant une nouvelle forme de « réalisme » grâce à la projection spatiale à l'intérieur du tableau, dès l'avant-plan. Les corps et les personnes deviendront en eux-mêmes plus énigmatiques. Mais le réalisme sera surtout le fait de la prose, chez Machiavel, avec ses œuvres politiques, et également dans l'analyse historique. Il ne sera pas seul à en faire, on pense à Guichardin et à son *Histoire de l'Italie*. L'*ethos* lyrique sera, lui, incarné par l'Arioste, contemporain de Machiavel, avec le *Roland furieux*. Épuisé, le lyrisme cédera la place à une forme d'art plus expressive : le chant lyrique, avec sa poésie propre, le madrigal ou poème chanté, ancêtre de l'opéra. Quant au réalisme pictural qui avait été le fait, avant la Renaissance proprement dite, de l'école de Sienne, et surtout de Lorenzetti avec sa peinture de la ville et de la campagne, il cède le pas à une peinture plus figurative à Florence. D'où la contrepartie réaliste qu'on observe dans les autres arts. La musique devra se théâtraliser, étant donné que le théâtre, entre Machiavel et Goldoni, n'a pu créer de véritables tragédies originales comme en Angleterre, par exemple. L'opéra est le point de rencontre du théâtre, qui est représentationnel, et de la musique, qui est figurative dès la fin de la Renaissance. La théâtralité était incarnée dans la polyphonie, flamande et française avant tout, vu qu'il n'y avait pas de théâtre proprement dit. En Italie, le chant monodique, excluant le dialogisme théâtral, va devenir la forme musicale par excellence et exprimer le poétique, sans Pétrarque, mort depuis longtemps. La théâtralité devra alors se construire sur ce lyrisme musical, alors que la polyphonie était déjà théâtrale, ce qui rendait tout opéra superflu. Ceci explique la naissance de l'opéra en Italie, où, au départ, le récitatif se mêle au musical. La peinture italienne créant un *pathos* à part entière, la musique s'est focalisée sur le lyrisme poétique, avant que l'opéra ne prenne la place du *pathos* pictural trop figuratif (maniérisme, ère baroque). C'est à Venise, une Venise épuisée par son

maniérisme pictural, que naîtra l'opéra, avec l'*Orfeo* de Monteverdi (1607). Quant à l'Allemagne, en devenant luthérienne, elle s'interdit le réalisme et le représentationnel, d'où la naissance de la musique instrumentale avec Bach, stade inégalé de la figurativité, du jeu de l'identité répétitive et de la différence variationnelle. Pas d'opéra chez Bach, il faudra donc attendre Mozart, l'Autrichien en somme, un monde catholique où l'on ne rejette ni l'image ni les représentations. De même que le chant à plusieurs voix a connu toutes les variations possibles, avant de se voir accompagné d'instruments, puis relayé par eux dans l'orchestration de concerts et symphonies, où il n'y a plus de chant du tout. Comme la peinture, qui s'était complétée en se nourrissant et de l'*ethos* (le portrait), et du *logos* (le paysage), et du *pathos* (les scènes de personnages), la musique connaît le chant (*ethos*), l'orchestration instrumentale (*logos*), de plus en plus figurative jusqu'à nos jours (Schönberg), et l'opéra (le *pathos*). C'est ce qui a fait que la peinture et la musique sont devenues des arts autonomes et complets. La littérature a connu la même évolution, du lyrisme au théâtre en passant par le roman. La domination du roman sur le littéraire en général va éclipser, dans le *logos*, les autres dimensions, en intégrant l'*ethos* (le « je »), l'épopée (comme dans *Guerre et Paix* par exemple), le théâtral (le comique et le tragique se mêlent souvent dans les romans, comme chez Cervantès ou Gabriel García Márquez) dans ses thèmes et ses formes. On observe le même phénomène avec le cinéma, plus réaliste que les autres arts, et dont l'apogée coïncidera, ce qui n'est pas un hasard, avec la mort de la création d'opéras.

IV. De la Renaissance au réalisme moderne

Comme il y a deux Renaissances en Italie, l'une centrée sur la perspective qui extériorise le monde profane et public, la nature et le pouvoir, et l'autre, qui place la scène dans le tableau, qui est en soi travaillé par l'espace et les personnages mis en perspective (vers 1485), il y a deux romantismes. Mais revenons en arrière. Le réalisme et le figurativisme divergent avec le Caravage (1596) et Annibale Carrache (1600). La synthèse baroque mêlera l'illusion visuelle et le réalisme en faisant de ces illusions visuelles une allégorie, comme on peut le voir sur le plafond de Saint-Ignace à Rome, où Andrea Pozzo illustre bien le double sens qu'a le mot *aspiration*. Il fait monter une foule de personnages vers le ciel qui les *aspire* dans une reconstitution des plus majestueuses. Le romantisme, quant à lui, commence dans

l'écriture poétique et s'achève dans la musique, de 1820 à 1848. Sur le plan des principes, le romantisme reprend la métaphorisation de l'Histoire pour en faire la réalité même, jusques et y compris dans un échec grandiose : tenter de faire coïncider la magie métaphorique avec le réel, non magique. D'où la nostalgie du passé pour supporter le présent qui en résulte. Reste la forme pure, dont la musique instrumentale est l'expression par excellence, et sa mise en scène représentationnelle, qui est l'opéra (italien, et Wagner, principalement). La peinture, qu'elle soit nostalgique de l'histoire passée (les ruines), qu'elle renvoie au présent héroïque (David ou Gros peignant Napoléon, ou d'autres scènes empruntées aux drames de l'Histoire), ou des mythes gothiques qui plongent le spectateur dans une grandeur chrétienne révolue, ne connaîtra sa véritable mutation moderne qu'avec l'impressionnisme. Celui-ci passera d'une première étape réaliste au figurativisme le plus abstrait, que préfigure Cézanne, avant de déboucher sur le fauvisme et le cubisme. Et à la même époque, on voit le réalisme marquer le roman, avec Zola, et le théâtre, avec Ibsen. L'opéra dramatique va remplacer un théâtre épuisé par le romantisme. Roman, théâtre, poésie vont ainsi marquer le tableau de complémentarités esthétiques du *pathos*, du *logos* et de l'*ethos*, mais avec le romantisme, les distributions s'opéreront, ce sera de façon nationale.

Les grandes étapes dans l'histoire de l'art occidental sont bien connues : on a la succession de l'art roman, du gothique, de la Renaissance, du maniérisme, du baroque et du rococo, du néoclassicisme, du romantisme, et puis du réalisme, qui ouvre le xx^e siècle. Que remarque-t-on au cours de cette évolution ? Certes, la figurativité s'accroît avec l'accélération de l'Histoire. Mais à chacune de ces époques, on voit que certains arts sont dominants, que certaines formes, en littérature comme dans les beaux-arts, prennent le pas sur d'autres. Ce n'est pas qu'il n'y ait aucun auteur de poésie italienne après 1600, ou que l'on n'ait pas d'auteurs de théâtre en Angleterre à l'époque romantique, mais ce ne sont pas eux qui sont les plus novateurs à ces moments-là. On a affaire à des œuvres relativement mineures, parfois très belles, mais souvent répétitives de modèles plus anciens, lesquels ont, eux, changé la perception de leur époque. Parfois même, certains mouvements éclipsent tous les autres : en Allemagne, la musique romantique domine au point que parmi les grands peintres, on n'en trouve guère qui soient très novateurs, en dehors d'un seul, qui domine par son réalisme, Caspar David Friedrich. Parfois même, peu de traces subsistent, mais on dit habituellement que cela est dû aux accidents de l'Histoire. Ainsi, il ne reste plus de peinture grecque en dehors des vases, seules demeurent

la peinture romaine et ses fresques murales, qui constituent la seule grande peinture en Occident avant l'ère chrétienne. Remontons le temps avec notre grille de lecture. L'art roman est-il plus figuratif (ou réaliste) que l'art gothique ? Par certains côtés, oui, et par d'autres, la réponse est négative. La sculpture romane s'intègre aux ensembles architecturaux, tels les piliers sculptés, et elle est plus symbolique à l'époque du roman qu'à celle du gothique. En revanche, l'architecture gothique est plus symbolique. Faut-il alors s'étonner que la sculpture devienne davantage réaliste dans l'art gothique qu'elle ne l'était auparavant (Panofsky) ? La sculpture va se détacher en sculptures autonomes. De même qu'à la Renaissance, la peinture gothique va diverger en un réalisme fort dans les pays du Nord et en langage symbolique de plus en plus affirmé, avec le maniérisme et la forme baroque, en Italie. En contrepartie, ou en contrepoint, la sculpture aura à être d'autant plus réaliste dans le Sud. Dans le Nord, elle va se perpétuer dans des schèmes figés, souvent de type gothique, comme s'il ne servait à rien de dédoubler une peinture, qui est déjà réaliste. Quels sont les grands sculpteurs hollandais à l'époque de Vermeer ?

Le théâtre et la peinture ont toujours occupé la case du *pathos* par leur caractère représentatif. Mais quand le théâtre ne présente pas une très grande originalité, et que la musique est très figurative, la représentativité va servir de contrepartie réaliste à la musique avec l'opéra, présentant par là une alternative au théâtre. En France, le théâtre est une forme puissante du *pathos*, ce qui fait que l'opéra est un art plutôt secondaire. On importe l'opéra italien avec Lully, qui était un compositeur d'origine et de formation italiennes. En revanche, le drame romantique a surtout été français, comme la musique sera allemande, malgré des compositeurs géniaux en France durant le romantisme, tel Berlioz.

Tout cela fait qu'on a une réelle logique en histoire de l'art, qui explique qu'à tel moment et à tel endroit, on sait *ce qui* est génial (et non *qui* l'est ou le sera). L'histoire de l'art est ainsi le fruit de plusieurs mouvements qui se superposent, créant des originalités possibles ou, à l'inverse, des œuvres mineures, répétitives, de ce qui s'est fait ailleurs le plus souvent. C'est cette superposition 1) de la structuration externe (ce sont les « cases » qui renvoient aux complémentarités esthétiques), reprise dans les tableaux comme ceux ci-dessus, 2) de la structuration interne, qui retrace l'histoire de chaque forme artistique, comme l'opéra ou la peinture, et 3) d'analyse des causes sociopolitiques, nationales comme on dit, qui explique l'histoire des arts. La figurativité accrue en musique est liée au monde protestant, qui rejette la représentativité. La musique sera la voix de Dieu qui nous parle, dans son Mystère même ; seulement la voix. Et le monde catholique

cherchera, dès la période baroque, à représenter ce que l'on entend en inventant l'opéra. Le théâtre aussi répond à des contraintes sociopolitiques : il faut que les « bonnes » différences, les légitimes (la monarchie face à l'aristocratie par exemple) se mélangent historiquement avec les « mauvaises » pour que la dénonciation de leur confusion, tragique en l'occurrence, ait un sens. En Italie, peu de théâtre original, mais en France surtout du théâtre, mais peu d'opéras originaux. Mais *au total*, le développement des arts fait qu'il faut qu'il y ait et de l'opéra et du théâtre, pas forcément non plus à la même époque, mais le *pathos*, comme l'*ethos* et le *logos*, doivent trouver leur expression artistique pour bien souligner les grandes questions que l'art maintient vivantes aussi, malgré et dans le temps qui passe.

Ces trois paramètres font que l'art est sans cesse en mouvement. Petits et grands génies viennent y prendre place, à côté d'œuvres plus médiocres ou plus novatrices. Si elles sont imprévisibles dans leur contenu, on peut néanmoins prévoir leur forme, par leur place dans les tableaux des complémentarités esthétiques. Une forme qui devient plus figurative avec l'accélération de l'Histoire, doit s'accompagner, en contrepoint, de formes plus réalistes, le souci étant de répondre encore et toujours aux grandes questions, de l'*ethos*, du *pathos* et du *logos* que bouscule l'Histoire. Remplir les cases de l'*ethos*, du *pathos* et du *logos* se fait souvent dans des pays différents, où les conditions sociopolitiques fonctionnent comme principe de surgissement, à côté de la nécessité de créer des complémentarités esthétiques, comme celles que traduisent des tableaux tels que évoqués plus haut. Et l'art d'un pays n'est pas toujours suffisamment original pour exprimer la nouveauté dans l'*ethos*, le *pathos* ou le *logos*. Quand, par exemple, l'opéra se substitue au théâtre en Italie, et que l'inverse a lieu en France, cela n'empêche que l'un sera plus tragique, par exemple à l'époque de Verdi, et l'autre, plus comique, comme dans le théâtre de boulevard français. Mais on a besoin des deux pour exprimer le *pathos*, figuratif et réaliste à la fois.

Notes

[1] Voir Michel Meyer, *Rome et la naissance de l'art européen*, Paris, Arlea, 2007.

[2] L'épopée reproduit un ordre des choses et des valeurs sociales bien

déterminés, repérables, ce qui la rend proche de l'histoire, qui va prendre sa place plus tard.

Chapitre V

Qu'est-ce que la morale ?

I. De l'esthétique à l'éthique

L'Histoire s'accélère. L'identité et la différence continuent de diverger, l'art les formalise en métaphorisant la différence, mais, si celle-ci augmente, on est confronté à la différence comme telle, qui exprime l'historicité de l'Histoire. Le problème que pose la différence est avant tout *éthique*. C'est à ce niveau qu'on peut voir ce qui distingue l'éthique et l'esthétique. En esthétique, la différence, la distance, fait l'objet de notre admiration, par exemple quand l'Histoire est représentée, sculptée, jouée, au travers d'histoires qui se donnent à voir et auxquelles on ne participe que par l'émotion ressentie aux émotions des autres. Cette identité-là est un véritable plaisir émotionnel esthétique. En éthique, c'est l'inverse, la distance est un problème également, mais c'est à *nous* de le résoudre activement. Rétablir la distance implique que l'on agisse. Le *pathos*, c'est l'Autre, et l'altérité de cet autre soulève le problème de savoir comment y *répondre*. C'est un problème moral, parce que c'est la morale *comme* problème. La question essentielle que pose toute présence, toute rencontre de l'Autre, c'est de pouvoir s'en préserver, ce qui est déjà une réponse au problème qu'il représente pour moi, mais à mon encontre, ainsi le problème moral devient-il celui de la gestion de cette distance avec autrui. Il faut se protéger, se préserver, pouvoir conduire ses intérêts, et à la fois, coopérer avec autrui, rencontrer ses demandes, donc pouvoir s'appuyer sur la réciprocité. Ainsi, la société pourra fonctionner comme association impersonnelle. On voit bien aujourd'hui ce qu'il en est quand l'État n'est pas au rendez-vous pour empêcher la délinquance, les bandes qui s'affrontent, par jeu ou par intérêt, pour faire face à des élèves qui ne supportent plus la moindre frustration, ni la moindre autorité dans leur éducation comme dans leur scolarité. Ne parlons même pas de la communautarisation, qui replie les individus sur des identités construites ou héritées, avec pour conséquence le rejet des valeurs des autres, ce qui peut aller jusqu'au terrorisme, du plus violent au plus banal, comme le repli vestimentaire. Bref, qui est prêt à renoncer à ses valeurs et à ses

passions au nom de celles des autres ? Valent-elles davantage ?

Cette question est constitutive de toute réflexion morale.

II. Le problème fondamental de la morale

Depuis toujours, on se demande pourquoi l'individu devrait renoncer à ses passions et à ses intérêts, en un mot, à lui-même, pour les sacrifier à ceux des autres. Ces intérêts valent-ils plus que les miens ? Le devoir, la loi morale, sont forcément synonymes de renoncement, et si tout le monde réagit dans le même sens, chacun aura renoncé à l'essentiel de ce qui lui plaît et qu'il poursuit, au nom du fait qu'il faut tenir compte des intérêts de chacun, ou ne jamais considérer ces intérêts, les nôtres inclus. La formule, clairement, est autodestructrice : personne n'y trouve son compte, mais comme on sait, personne n'a jamais renoncé à ses passions multiples pour que les autres puissent réaliser les leurs, au nom d'un renoncement qui se serait instauré par généralisation et imposé à tous comme norme universelle. Hobbes, fort lucidement, avait souligné que personne ne laisse de côté son ego pour celui des autres, et cela, par peur de la mort et par vanité, ce qui fait que chacun est prêt à en découdre avec les autres s'il n'y a pas d'État fort qui empêche cette lutte de tous contre tous. Les philosophes du passé ont donc tous imaginé que l'on pourrait faire coïncider la vertu et le bonheur, la réalisation des bonnes actions – quoi qu'on entende par là – et son accomplissement personnel. Aristote voyait dans le bonheur le juste milieu qui permet de vivre bien avec soi-même et avec les autres, ce choix dicté par la raison étant synonyme de vertu. C'est dans cet accord de sa conscience morale et de sa raison que l'homme est censé trouver son bonheur. Deux mille ans plus tard, Stuart Mill ne dira pas autre chose, mais sous une autre forme que celle d'Aristote, qui soutenait que « le bonheur, c'est la vertu plus de la raison, un équilibre qui fait qu'on n'est pas emporté par ses passions ». Mill fera de l'*utilité*, c'est-à-dire le plaisir ou le bonheur de chacun, le critère du Bien général. Tout le monde cherche le maximum d'utilité, le groupe également. Le problème est de savoir comment maximiser son utilité *et* celle des autres, *ou* empêcher la diminution de celle des autres (et comment mesurer le bonheur des autres ?). Finalement, rien n'est certain, et dans la perspective de la philosophie du questionnement, d'autres réponses vont voir le jour pour expliquer le comportement moral et ce qui fait

qu'on a tous une sorte de savoir implicite, ou explicite même, de ce qu'il faut faire ou ne pas faire (les « intuitions morales »).

III. D'où viennent nos intuitions morales ?

On parle d'intuition, mais il n'est pas sûr que ce savoir tacite, implicite, du bien et du mal dont nous faisons preuve dans la vie de tous les jours, quitte à y déroger, relève d'une quelconque intuition. Les êtres humains sont toujours contraints à négocier la distance entre eux, et donc à affirmer leurs positions respectives. Ils s'habillent, parlent, bougent, expriment leurs sentiments, qui sont chaque fois des prises de position à l'égard d'autrui. Les êtres proches suscitent plus d'émotions et de passions que ceux qu'on connaît à peine ou pas du tout. Mais on les craint aussi davantage, ils peuvent faire du mal, ne fût-ce que sur le plan émotionnel. On cherche donc à s'en préserver, surtout si la distance est trop faible alors qu'on estime qu'elle devrait être plus forte. Un interlocuteur qui s'approche trop près nous fait instinctivement reculer, car nous avons implicitement, dans l'esprit, une distance minimale qui délimite l'espace privé, corporel, qui mesure la distance à laquelle nous ressentons une vulnérabilité grandissante, physique. Il en va de même socialement, d'où les formes de politesse et de conversation, les titres, les rôles, les uniformes, qui créent de la distance, ce qui a pour effet de supprimer toute mise en question. Ainsi, dans un hôpital, on voit des hommes et des femmes habillés tout en vert, par exemple, qui vont nous soigner, mais les médecins vont signaler qu'ils ne sont pas de simples infirmiers en portant leur stéthoscope en bandoulière, ce qui n'est pas forcément la meilleure façon d'écouter le cœur ou les poumons d'un patient. Mais ce n'est évidemment pas là le but recherché.

Négocier la distance permet à chacun d'être soi-même face aux autres, de s'en préserver et même de rendre justice à autrui. La limite inférieure de toute distance est donnée par le corps. D'où les mimiques, les gestes, les postures, les larmes et les rires qui indiquent ce qu'il en est aux autres. Les régimes totalitaires le savent bien, quand ils réduisent leurs prisonniers à de simples corps, qu'ils affament, humilient ou torturent, avec pour seules préoccupations, comme dans les camps de concentration, de dépasser de temps en temps l'état biologique et animal auquel on les a ramenés. S'il y a un seul impératif catégorique sur terre, ce n'est pas, comme pensait Kant,

de ne pas mentir (parfois, il le faut pour protéger les autres), ni de ne pas mettre fin à ses jours (parfois, c'est préférable), ni même de tenir toutes ses promesses (parfois, c'est impossible), mais c'est respecter le corps, pour que l'autre puisse être, exister, tout simplement. Et soi aussi, du même coup. Quelle que soit la distance. Ainsi, dans les sociétés humaines, même le plaisir le plus intime est socialisé, régulé moralement. On ne peut pas légitimer le plaisir que certains éprouvent à écraser le corps de l'autre, ni justifier la torture, le viol, l'inceste, la pédophilie, etc. Même la mort exige la socialisation pour marquer le respect du corps. Mais il en va ainsi de la vieillesse et de la maladie également, même si notre société n'est pas toujours exemplaire dans le respect de la dignité qui doit compenser la déchéance du corps et permettre de le délivrer de la souffrance.

L'intuition morale, ou l'intuition *de* la morale, n'est jamais que la prise en compte de la distance avec autrui. Elle nous dicte ce qui est bien et ce qui est mal depuis toujours, de façon implicite, mais aussi, variable, relative, comme la distance elle-même. On cherche à repousser (à mettre de la distance entre lui et nous) le mal qui menace, comme à se rapprocher de ce qui est bien (cela s'appelle le *désir*). *Le but de la réflexion morale n'est pas de prescrire des impératifs, mais d'analyser ce qui se passe effectivement chez chacun quand la distance avec autrui est trop faible ou trop grande, problématisant les protagonistes plus ou moins fortement.*

Un fait important se dégage de cette réflexion : la morale ne résulte pas d'autre chose que des variations dans la distance avec autrui, et d'autrui par rapport à nous, car rien ne dit que l'un et l'autre ont les mêmes sentiments et la même vision. Seul le fait d'avoir du pouvoir permet à l'une des parties de l'emporter sur l'autre, ce qui explique que la morale soit souvent antinomique avec le pouvoir et qu'on préfère celui-ci à celle-là.

Finalement, les intuitions morales ne sont que des évaluations de la distance entre les êtres par rapport aux problèmes qu'elle soulève. La morale est une protection et un guide pour agir, afin d'évacuer la problématique forte qui naît de la distance, sociale ou psychologique. La rétablir en donnant à l'autre ce qui lui est dû, est ce qu'on appelle la *justice*.

IV. Passion, vertu et jugement de valeur

Ce sont là des modalités de la distance entre les êtres. Plus les individus sont proches, plus les relations tendent à être passionnelles et pleines d'émotion, plus ils sont éloignés les uns des autres, et plus c'est le jugement qui entre en ligne de compte. Entre les deux, l'approbation morale combine l'émotionnel et l'appréciation, puisque c'est le caractère de chacun qui le motive pour agir, et cela en fonction de la situation, du problème qui se pose. Une réponse morale à celui-ci, à celle-là, s'appelle une *vertu*. Voir un enfant affamé qui vient vers nous est bouleversant, mais savoir qu'il en meurt des centaines par jour dans le monde nous émeut beaucoup moins en raison de la distance. Si on s'indigne, c'est au nom de principes et de valeurs, tandis que lorsque c'est un proche qui souffre, c'est l'affect qui guide notre réaction. Le jugement moral se substitue à l'émotion quand la distance augmente, en espérant qu'il valide nos valeurs, l'*ethos* étant, à ce niveau de distance, synthèse de la loi et des valeurs, le *right* retrouvant le *good*.

On retrouve ici les trois composantes de la relation intersubjective, soi, le monde, autrui, ou, si l'on préfère, l'*ethos*, le *logos* et le *pathos*, mais ordonnés en fonction de la distance soi-autrui, *ethos-pathos*.

la flèche indique la variabilité, sociale et psychologique de cette distance. En termes moraux, cela donne :

Remarquons que dans chacune de ces trois dimensions, *ethos*, *pathos*, *logos*, on retrouve les deux autres dans des proportions variables. La loi morale ne sera pas suivie si on n'est pas motivé pour s'y plier, et même Kant, qui attribuait l'impulsion morale à la seule Raison, a dû, à la fin de sa vie, dans sa *Métaphysique des Mœurs*, réintroduire un bonheur subjectif à accomplir son devoir. Il y a de l'émotion et de la subjectivité dans l'accomplissement de la loi morale, comme il y a une évaluation objective qui se joue dans toute passion, par-delà le « J'aime » ou le « Je n'aime pas ». Quant à la vertu, c'est une raison pour agir dans un sens particulier (exemple : la générosité pour donner, le courage, pour résister et lutter, etc.), c'est la rationalisation par le *logos* d'une émotion et d'un jugement. Si je suis généreux avec les nécessiteux, c'est une vertu, et elle exprime à la fois mon désarroi, mon indignation devant leur condition, et la nécessité d'agir qui serait celle de tout un chacun face à ce genre de situation. Cela donne le schéma suivant :

Une passion, c'est toujours une réponse qui s'instaure quand la

distance est relativement faible. On a des réponses passionnelles avec ses enfants, ses parents, son conjoint, rarement avec l'épicier du coin, sauf s'il y a conflit, mais là encore, l'émotion sera plus faible. Cette relation, même devenue psychologique, n'est pas comparable. La faible distance explique la réaction corporelle. Le visage parle. On y lit ce qui fait problème ou ce dont il est simplement question. Le corps s'agite, on diminue ou l'on augmente la distance, c'est selon, en tout cas on l'exprime corporellement. Il y a du plaisir ou du déplaisir qui s'exprime : c'est l'*ethos*, le soi, qui est impliqué dans la passion. Ensuite, il y a une réponse à ce qui est problématique, qui traduit la modulation du plaisir et du déplaisir, du « J'aime » ou du « Je n'aime pas », une modalisation même, en haine, en tristesse, en mépris, en colère, en désespoir, en crainte. C'est l'aspect *logos* de la passion, son étiquette, ce qui est *dit* dans la réponse passionnelle. Et enfin, il y a une évaluation de la distance par rapport au problème qui est posé par l'Autre, c'est ce rapport à autrui et au *problème* qu'il pose qui en fait le *pathos*. Je désire me rapprocher, m'éloigner, j'ai peur de le faire, j'espère que cela se fera, etc. On retrouve ces mêmes éléments avec la vertu, mais là, le *logos* domine, on est déjà plus « rationnel » ou pondéré. Ce plaisir est plus intellectuel et le rapport à autrui, tempéré par la distance. Si celle-ci est plus forte encore, c'est surtout le jugement (*logos*) qui motive ou qui intervient, l'*ethos* s'y soumet comme dit Kant, et le rapport est plus impersonnel. Les valeurs priment pour régir le *soi* de cette distance. Ainsi, on remarque que lorsque le *pathos* est très fort, qu'on est très proche affectivement de l'autre, les conflits sont plus violents, et d'ailleurs, le tribunal remet de la distance par le recours au tiers impartial, qui assure, dès le départ, par un décorum formalisé, la distanciation résolutoire. Mais il en va de même dans la vie de tous les jours. Quand notre enfant ne veut pas obéir, on finit par reprendre de la distance en lui disant : « Je suis ton père et tu vas m'obéir. » La vertu de parent est invoquée ici à bon escient, pour calmer le jeu. Il en résulte que la valeur n'est qu'une émotion sans subjectivité, comme la passion est une valeur où ne s'exprime que le subjectif. On recourt aux valeurs quand la distance est grande, à l'affectif quand on est très proche. C'est plus mobilisateur pour l'action. On peut aussi se dire que la passion devient *émotion* entre les deux, comme l'*appréciation* initiale, se mue, avec la distance, en *approbation* (ou désapprobation) et au bout du compte, en *jugement* pur, vu qu'on n'est plus impliqué qu'intellectuellement (le juge est supposé être dans cette situation d'impartialité, de tiers, quand il siège au tribunal).

On voit maintenant plus clair dans ce qu'il faut bien appeler la relativité du Bien et de nos jugements de valeur. Les systèmes

philosophiques qui se sont succédé depuis les Grecs ont évidemment entretenu des conceptions différentes, et parfois concurrentes, du Bien, parce qu'ils ont fait de leur point de vue, enraciné dans une distance, variable, un absolu pour *tout* Bien, pour la distance quelle qu'elle soit. Sans s'en rendre compte, ces philosophes du passé n'ont pas perçu cette variabilité dans ce qui fait la moralité. Le critère pertinent qui rend compte de ces différentes conceptions et les unifie, c'est la distance entre l'*ethos* et le *pathos* sur une question plus ou moins problématique qui les divise, qui traduit ou même crée cette distance. Plus l'Autre est proche, plus le corps est impliqué avec ses désirs forts et ses plaisirs, plus le Bien va consister à dominer ses passions (stoïcisme, épicurisme) si cette présence de l'Autre pose problème et fait souffrir, ou nous emporte au-delà de nous-mêmes. Le Bien peut aussi consister à « se laisser aller », à donner libre cours à ses passions avec l'Autre, au point que l'on se sente *bien* (Nietzsche, Hume). La morale, ici, n'est plus très morale, mais les individus s'estiment légitimes à suivre leurs passions les plus corporelles et les plus personnelles, quitte à ce qu'elles débouchent parfois sur de la violence (comme dans la violence entre communautés). Plus on recule vers l'*ethos* et qu'on s'approche de lui, plus le Bien s'identifie à la vertu pour finalement s'incarner dans le respect de la loi (Kant). Le Bien signifie la Loi qu'on réalise « dans la distance ». De la vertu à l'amour pour l'humanité (ce que Jésus prône quand il veut élargir la distance et dépasser le seul judaïsme) à la sympathie pour l'homme qui souffre et pêche (c'est-à-dire, si l'on en croit la doctrine, tout le monde), il n'y a que la distance qui change la donne.

Voyons cela de plus près à l'aide d'un graphique de synthèse (voir page suivante).

Cela donne les grandes conceptions morales :

1. plus la distance est faible, plus le *pathos* domine. L'instinct, la violence sur le plus faible, vont, dit Nietzsche, caractériser la volonté de remettre de la distance, afin que les individus puissent être pleinement eux-mêmes. Le Bien est dans cette exigence ;

la distance est plus forte, mais on vit quand même encore dans un monde de passions fortes. On essaie de ne pas en souffrir, on cherche à éviter la douleur (Épicure), quand le corps envahit la raison et qu'on veut rétablir une certaine distance. On peut aussi tout miser sur la raison, essayer de se dominer grâce à elle, en éliminant désirs impossibles et contraintes intellectuelles (les passions) qui obscurcissent le jugement. C'est le stoïcisme ;

la distance est plus forte encore. Cette fois, le rapport à autrui est moins une mise en question qu'il faut contrer, et l'empathie peut se donner libre cours. C'est toujours le passionnel qui règne, mais il est équilibré entre les plaisirs personnels, dont l'orgueil, et les émotions qui vont guider notre altruisme (Hume) ;

arrivé à un juste milieu, on retrouve Aristote et la *philia*. On va vers l'Autre, grâce aux vertus qui nous animent. On cherche l'approbation communautaire pour le Bien qu'on fait. Beaucoup d'auteurs ont fondé leur morale sur cet équilibre du bien-être personnel et de celui des autres – Schopenhauer, avec la compassion, aussi bien qu'Adam Smith, avec la sympathie, ou que Mill, avec la prise en compte du bonheur-utilité ;

distance forte, émotion faible. Là, on est bien dans la loi morale de Kant, à laquelle l'*ethos* doit se soumettre, selon les trois formules de l'impératif catégorique, l'une centrée sur l'*ethos*, l'autre sur le *pathos*, la troisième sur le *logos*, mais elles sont censées être équivalentes.

De ces différents cas, que résulte-t-il pour une juste définition de la morale ? Elle sert à nous préserver de la distance avec autrui en tant que cette distance traduit un problème pour nous. La justice est un dû qui résulte de la violation de cette distance. Rétablir celle-ci est résolutoire pour des questions à forte densité problématique.

Mais qu'en est-il maintenant du Bien qu'on doit adopter pour conduire sa propre existence ? Comment faut-il vivre ?

La réponse qu'apporte la problématologie relève d'une déduction à partir de cette question même. Comme chacun sait, le Bien est multiple et fait problème. De cette réalité, on peut inférer que l'art de bien vivre (éthique) requiert, face à cette diversité des biens qui nous importent, la hiérarchisation des fins et des biens intermédiaires. Savoir distinguer l'essentiel de l'accessoire et s'engager à le réaliser en laissant de côté tout ce qui n'y concourt pas est l'objectif de l'éthique. Négocier la distance avec autrui, en revanche, relève de la morale, mais cela recouvre l'éthique aussi bien, puisqu'il faut que les autres ne soient ni un obstacle ni un problème, voire qu'ils concourent aux fins poursuivies. Maintenir une distance qui déproblématise l'altérité comme mise en question de soi recouvre aussi bien les comportements où la proximité est forte, comme l'amour charnel, que la prudence, qui

ne nie pas le danger potentiel, mais tâche de s'en prémunir. Chaque fois, l'Autre est désamorcé comme problème. Être moral, c'est donc bien être responsable, répondre à ce problème. Du passionnel à la loi, du respect absolu du corps comme seul « impératif absolu », le Bien, souvent indéfinissable de façon générale et abstraite, se précise effectivement dans la mesure de la distance qui doit prévaloir.

En guise de conclusion

Les grandes articulations de la problématologie

La problématologie est une vision cohérente et synthétique des grandes questions que se pose l'homme depuis toujours. L'Histoire a fait évoluer les réponses et la manière d'exprimer le questionnement qui s'y jouait, au point que la problématologie, de possible, s'est imposée comme incontournable pour un monde à la pensée désorientée et sans fondement. La science, aussi importante soit-elle, ne suffit pas à donner sens à l'ensemble des pratiques humaines.

Comment s'articulent les concepts clés de la problématologie ? Présentons d'abord le tableau, que nous expliquerons ensuite.

~~logos~~
~~intelligence~~
~~effectivité~~
~~éthique~~

La religion s'est vite généralisée et autonomisée dans l'Histoire selon l'axe du *logos* et du *pathos* également, débordant la seule problématique du salut personnel et de l'identité du groupe. Elle réglementait la vie sociale comme elle expliquait l'ordre du monde. Du même coup, elle s'est retrouvée « en frottement » si l'on peut dire, avec l'art et la morale. L'art a été essentiellement religieux à partir du christianisme, en Occident à tout le moins, et la morale l'est devenue également. En même temps, morale et art finissaient par s'autonomiser pour avoir des objets et des préoccupations propres. On observe le même phénomène avec l'effectivité, qui refoule le questionnement de ses propres questions, pour ne se focaliser que sur la réponse ; c'est le pragmatisme de la résolution, qui ne se pense pas telle, qu'on observe à ce niveau. Ce qui anime les acteurs de cette résolution, ce sont les croyances, tout comme le rapport au monde (*logos*) est centré sur la description vraie des choses, telle celle que fournissent les sciences. Le rapport d'efficacité, donc la politique et ses alliances, gouverne la dimension d'altérité, quand ce sont les réponses qui comptent, et non ce en quoi elles le sont. Reste alors le rapport à

autrui qui met en question chacun, car l'Autre s'insinue comme différent du soi et du monde, un soi qui est un autre soi (universel), un véritable autre, irréductible et individuel. Compétition et coopération sont les maîtres mots de ce rapport. Économiquement, pour les avantages et les biens, on a, de façon générale, une palette de réponses qui va, précisément, de la coopération à la lutte. Les valeurs déterminent la socialité du lien soi-autre, même quand l'Autre est un autre soi, et non un soi radicalement autre. Le droit vise à réguler l'altérité radicale.

La religion, par exemple, a développé des visions de l'*ethos*, du *logos* comme du *pathos*, et on peut fort bien concevoir qu'elle affecte les valeurs de l'altérité, comme la morale ou la politique, pour déterminer croyances et attentes mutuelles, l'économie ou le droit. Mais quand l'Histoire s'accélère, ces différents domaines tendent aussi à s'autonomiser, même s'ils empiètent les uns sur les autres. On agit par moralité publique, par exemple, sans référence à la religion, ou par intérêt personnel, sans se soucier d'autres exigences, qui ont joué par le passé. On peut aussi considérer que plus l'historicité se traduit par l'accélération de l'Histoire, plus le *pathos*, pour ne citer que lui, est traversé par la religion, l'art et la morale.

On imagine aussi que la religion a dû tenir compte des croyances et des valeurs par-delà ses dogmes, lutter et puis composer avec les sciences pour le *logos*, influencer puis se soumettre au droit pour le *pathos*. Dans l'axe de l'effectivité, les sciences ont traduit l'effectif, que la religion voulait régir comme préserver du changement historique. Comme on le voit, les axes de lecture de ce tableau sont multiples, ouvrant sur bien des questionnements, qu'il est hors de question de fermer ici comme si l'Histoire s'y était épuisée.